



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado

Facultad de Educación

Unidad de Posgrado

**Formación intercultural del afecto en la niñez y su
repercusión en la vida de pareja**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Educación con
mención en Educación Bilingüe Intercultural

AUTOR

Mery Luz MERINO OSORIO

ASESOR

Miguel Ángel POLO SANTILLÁN

Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2017



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Merino, M. (2017). *Formación intercultural del afecto en la niñez y su repercusión en la vida de pareja*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Educación, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Universidad del Perú. DECANA DE AMÉRICA

FACULTAD DE EDUCACIÓN

UNIDAD DE POSGRADO

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE LA TESIS PRESENTADA POR LA GRADUANDA DOÑA MERY LUZ MERINO OSORIO PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN EDUCACIÓN CON MENCIÓN EN EDUCACIÓN BILINGÜE INTERCULTURAL

En la ciudad de Lima, a los 24 días del mes de enero de 2017, siendo las 10:00 am. se reunió en acto público en el Salón de Grados de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el Jurado Examinador integrado por el Dr. KENNETH DELGADO SANTA GADEA (Presidente), Dr. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN (Asesor de tesis), Dra. MARÍA ISABEL NÚÑEZ FLORES (Jurado Informante), Dr. EDGAR DAMIÁN NÚÑEZ (Jurado Informante) y Dra. JESAHÉL VILDOSO VILLEGAS (Miembro del Jurado), para recepcionar la sustentación de la tesis titulada: **FORMACIÓN INTERCULTURAL DEL AFECTO EN LA NIÑEZ Y SU REPERCUSIÓN EN LA VIDA DE PAREJA**, que presenta Doña MERY LUZ MERINO OSORIO para optar el Grado Académico de Magíster en Educación, con Mención en Educación Bilingüe Intercultural.

Para el efecto, el Jurado Examinador tuvo a la vista el informe favorable del Jurado Informante integrado por Dr. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN (Asesor de tesis), Dra. MARÍA ISABEL NÚÑEZ FLORES (Jurado Informante), Dr. EDGAR DAMIÁN NÚÑEZ (Jurado Informante).

Después de haber escuchado la sustentación de la graduanda, el Jurado Examinador procedió a formular las preguntas reglamentarias y, luego de una deliberación en privado, decidió otorgarle el calificativo de:

APROBADO (14)

Como testimonio del acto que culminó a las _____ horas, cada uno de los miembros del Jurado Examinador procedió a suscribir el acta, para que se remita a las instancias correspondientes y se expida, previo trámite administrativo, el diploma que acredite a Doña MERY LUZ MERINO OSORIO, como Magíster en Educación, con Mención en Educación Bilingüe Intercultural.

Dr. KENNETH DELGADO SANTA GADEA
Presidente

Dr. MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Asesor

Dra. MARÍA ISABEL NÚÑEZ FLORES
Jurado Informante

Dr. EDGAR DAMIÁN NÚÑEZ
Jurado Informante

Dra. JESAHÉL VILDOSO VILLEGAS
Miembro del Jurado

ESQUEMA

Dedicatoria

Agradecimiento

Resumen

Introducción

CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL ESTUDIO

- 1.1 Fundamentación y formulación del problema
- 1.2 Justificación del estudio
- 1.3 Fundamentación y formulación de las hipótesis
- 1.4 Identificación y clasificación de las variables

CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO

- 2.1 Antecedentes
- 2.2 Bases teóricas
- 2.3 Glosario de términos

CAPÍTULO III: PROCESO METODOLÓGICO

CONCLUSIONES

RECOMENDACIONES

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANEXOS

ÍNDICE

Dedicatoria	
Agradecimiento	
Resumen	
Introducción	

CAPÍTULO I: PLANTEAMIENTO DEL ESTUDIO	pág.
1.1 Fundamentación y formulación del problema	13
1.2 Justificación del estudio	22
1.3 Objetivos de la investigación	23
1.4 Fundamentación y formulación de la hipótesis	26
1.5 Identificación y clasificación de las variables	27
 CAPÍTULO II: MARCO TEÓRICO	
2.1 Antecedentes	29
2.2 Bases teóricas	30
2.2.1 Formación de la estructura afectiva en la niñez	30
2.2.1.1 Necesidad de afecto	31
2.2.1.2 Estructura del afecto	31
2.2.1.3 Dimensiones en la formación de la estructura afectiva	33
2.2.1.3 Ontogenia de la estructura afectiva	35
 2.2.2 Formación de la estructura intercultural	39
2.2.2.1 Fundamentos formativos a nivel del ser en la formación intercultural en la niñez	40
2.2.2.2 Estrategias para la formación intercultural a nivel formal	44
 2.2.3 Dinámica afectiva en la pareja conyugal	49
2.2.3.1 Eticidad de la relación de pareja	50
1. Reconocimiento del otro	54
2. Acto de amar, acto de verdad	55
2.2.3.2 El amor como capacidad de amar en la relación de pareja	58
2.2.3.3 La cotidianidad de la pareja conyugal	68

2.2.3.4 Amenazas a la dinámica afectiva en la pareja conyugal	70
2.2.4 Condiciones que posibilitan o imposibilitan la relación de la pareja conyugal y la relación intercultural	74
2.2.4.1 El Descubrimiento del otro	75
2.2.4.2 Conquistar	79
2.2.4.3 Amar	83
2.2.4.4 Conocer	86
2.2.5 La pareja como relación de amor y relación intercultural	98
2.2.5.1 Humanidad del amor	99
2.2.5.2 Naturaleza pedagógica del amor	101
2.2.5.3 Realidad del amor conyugal en la relación de pareja	104
2.2.5.4 Esencialidad de la pareja: unidad-totalidad- complementariedad	107
2.2.5.5 Conciencia de pareja, conciencia de un nosotros	108
2.2.5.6 La interculturalidad en la relación de pareja	110
2.3. Glosario de Términos	123
2.3.1 Definición de interculturalidad	124
2.3.2 Definición del amor	128
2.3.3 Definición de estructura afectiva	130
2.3.4 Definición de pareja conyugal	131
CAPÍTULO III: PROCESO METODOLÓGICO	
3.1 Nivel y tipo de la investigación	136
3.2 Estrategia de la investigación:Enfoque fenomenológico-hermenéutico	136
CONCLUSIONES	142
RECOMENDACIONES	147
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	150
ANEXOS	153

DEDICATORIA

a

Sonia Merino Osorio y Héctor Montero Landa

*El amor y la vida sólo florecen una vez y sólo una vez para ser
inmortales,
¡Polvos errantes que se buscan en el infinito!*

Mery Luz

AGRADECIMIENTO

*Salí a buscar una idea y obtuve una respuesta,
y de la oscuridad más espesa
se abrió un camino que se aclaraba cada vez
que mis pies dejaban huellas de gratitud.*

Para mis profesores:

José Vallejos,

Ladislao Landa

*Y a mis asesores de tesis: Miguel Polo y Zenón Depaz Toledo,
y muy especialmente a la Dra María Isabel Núñez Flores,
maestra en todo el sentido pleno de la palabra.*

RESUMEN

Ver dos a tres feminicidios al día, el aumento de divorcios, de violencia familiar y de suicidios debido a una deformada vida de pareja, nos advierte de la grave situación de la pareja conyugal, núcleo de la familia y primera escuela de valores y de una sana personalidad de la sociedad. La pareja conyugal necesita reinventarse a la altura de la nueva realidad que le ha tocado vivir, puesto que, resultado del proyecto moderno y la posmodernidad, la pareja conyugal no sabe reconocer la unidad entre la intimidad y la moralidad, por ende, el sentido ético que implica una relación, siendo que la eticidad es el espacio mutuo de la pareja conyugal. Asimismo, Bauman, en su estudio sobre la *Ética Postmoderna*, encuentra que ahora la pareja, por un lado, tiene dificultad para moverse en el ámbito de la proximidad y la eticidad, y, por otro, la ética postmoderna de Lévinas al redimir al otro, ha colocado a la pareja en medio de una aporía, donde la responsabilidad por el otro es un peso que cansa llevar, lo que hace que, al mismo tiempo, cobre fuerza el impulso de acorazarse en la propia individualidad. Por eso, no basta la concepción romántica del amor que identifica el amor con el enamoramiento, que concibe que en la pareja conyugal el amor sea algo implícito, que la relación depende del éxtasis del encuentro, por lo cual, no se suele vincularlo con la formación de la estructura afectiva en la niñez.

Hemos comenzado a estructurar las bases teóricas de nuestra investigación partiendo de comprender cómo se forma la estructura afectiva de la capacidad de amar en la pareja conyugal, al igual de cómo se forma la estructura intercultural en la niñez, precisamente, porque el hombre no es únicamente un ser racional, sino que, más bien su darse cuenta lo hace reconocerse como un ser necesitado de afecto, como constitutivo de él su afectividad. Así, el afecto que el hombre necesita no sólo debe ser material, sino también espiritual con lo cual va a formar

su estructura afectiva. Esta formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez requiere de una pedagogía del amor, que es el acompañamiento permanente, estable y amoroso que recae principalmente en los padres y maestros. Esta pedagogía del amor se manifiesta en la formación de la estructura afectiva en tres dimensiones: Primero, es una pedagogía del amor la atención a los sentimientos que el niño o niña tiene porque la atención es escuchar lo que el niño siente, quiere, busca, piensa, cree, rechaza; escuchar es acudir, es contener, es sostener, es decir, es formar, forma la sensibilidad del niño hacia sí mismo, a los otros, a su entorno y que es la base de su capacidad de amar. Segundo, el contexto funcional y relacional favorable de una pedagogía del amor es el cariño estable. Un niño que se sabe amado en toda circunstancia forma su confianza, seguridad, aquieta su ansiedad afectiva. Tercero, la relación entre la pedagogía del amor con la formación moral, es una relación inseparable porque no hay amor sin eticidad.

Habiendo desarrollado la formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez, nos referimos a la dinámica afectiva de la vida de pareja porque nos interesa hacer ver la profundidad de la relación de la pareja conyugal que al ser íntima, libre, afectiva entraña un comportamiento ético. Eticidad que se manifiesta en el reconocimiento mutuo y en la verdad del acto de amar que son el presupuesto del amor en la pareja y el presupuesto ético de la vida de pareja. Por el contrario, opuesto a la verdad del acto de amar son la persuasión y la adulación que, en palabras de Mariapola Fimiani, son prepotencia del discurso sobre la verdad y de la afirmación del puro poder sobre el otro y no el acto de amar como acto de verdad. Por eso, el amor como acto de verdad es ser capaz de reconocer al otro, es ser capaz de amar al otro como persona independiente, es tener capacidad de soportabilidad y es ser capaz de confiar, capacidades que, según Winnicott, se forman desde la niñez. Asimismo, la dinámica relacional de la pareja conyugal es una relación en la cotidianidad, el plano espacio temporal del existir

concreto en un mundo de cosas y de otras personas también concretas, en el que, según Heidegger, las personas, las cosas, las palabras, acciones, sentimientos, la personalidad, el carácter, el temperamento, los valores, lo cultural, etc. adquieren en la cotidianidad un significado que se graba como agradables o desagradables que ya anticipa su presencia objetiva, su “utilizabilidad” o trato donde la pareja se irá determinándose ya sea uniéndose como un nosotros o separándose frente a un complejo de posibilidades que es la realidad, por lo que, el punto de partida para vivir la cotidianidad es la asequibilidad. No sólo la cotidianidad prueba a la pareja sino que además está expuesta a una sociedad que la amenaza de varias formas, Grün identifica estas amenazas y contrarresta la mentalidad de la inviabilidad de un nosotros y la inexistencia del amor.

Tan igualmente importante como comprender a la pareja en su dinamismo relacional afectivo y ético, es la búsqueda de posibilidades de acrecentamiento y fortalecimiento, nuevas perspectivas en función a la nueva realidad y como resultado de su aprendizaje de la historia. La obra de Tzvetan Todorov (2003) *La conquista de América: el problema del otro*, es una referencia fundamental en el sentido pedagógico del amor que pretendemos formar porque nos permite hallar esas condiciones que posibilitan e imposibilitan la relación de pareja conyugal, así, como la relación intercultural, no sólo porque la estructura del texto, señalados en los capítulos del libro: descubrir, conquistar, amar, conocer, pueden extrapolarse al proceso de relación de pareja, sino también porque todo el trama de la obra de Todorov está lleno de una invalorable riqueza descriptiva de la complejidad en la relación con el otro lo que hace que ambas realidades sean homologables, de modo que, todo cuanto posibilite o fracture la relación con el otro, posibilitará o hará fracasar también la relación de pareja o la relación intercultural.

Luego de haber tratado sobre las condiciones que posibilitan e imposibilitan las capacidades de amar e interculturales en la relación

de pareja nos referimos ahora a la realidad de la pareja como relación de amor y relación intercultural. En efecto, referirnos a la pareja conyugal inevitablemente nos hace pensar en el amor como misterio que une a dos personas extrañas, falibles e imperfectas, nos hace pensar en la permanencia de la pareja en la cotidianidad de personas y realidades concretas, en cómo la relación de pareja se edifica en una pedagogía en el amor por el cual la pareja conyugal es la expresión más perfecta de unidad y totalidad, de unidad y complementariedad. Pensar en la pareja conyugal es pensar en el hombre que por su propio origen es partícipe de un gran Árbol de vida que es el amor, es el bien amado, llamado a dar frutos de ese mismo amor y la pareja no es sino un fruto de vida de ese gran Árbol. El amor es una cualidad que nos caracteriza diferenciándonos de los animales, somos los seres humanos los necesitados de amar y ser amados. De allí que necesitamos ser formados en el amor, necesitamos de una pedagogía del amor, de acrecentamiento en el amor para vivir la relación de pareja como también la relación intercultural. Por ello, nos hemos decidido a presentar dos modelos de pedagogía en el amor que encontramos en la historia sagrada dado su valor espiritual y formativo que lo convierte en una referencia fundamental atemporal y otro literario. En ese sentido, nos referimos al Cantar de los Cantares, una colección de cantares, poemas que con una riqueza de significados expresan la realidad del amor conyugal y la relación afectiva y estable del hombre y la mujer que celebran el amor mutuo y fiel entre el Amado y una Amada que están matrimoniados. Concluimos nuestro trabajo refiriéndonos al trabajo de la Premio nobel de literatura de 1938, Pearl Buck, quien ha logrado plasmar con una exquisita delicadeza y una profundidad psicológica en la obra “El patriota” la realidad de una relación intercultural mediada en una historia de amor en un contexto de guerra entre China y Japón. Por último, concluimos nuestra investigación elaborando el glosario con las variables de la tesis: estructura afectiva, la pareja conyugal, amor e interculturalidad.

INTRODUCCIÓN

Finalizado nuestro trabajo no queda sino la satisfacción de entregar lo que se hizo con cada vez más persistencia, con cada vez más convencimiento y con cada vez más claridad en aquello en lo que nuestra mirada se quedó fija tanto como nuestro corazón lo estuvo en la realidad actual de la pareja conyugal, el amor y la interculturalidad. Si bien, en los textos se repite: “la familia es la base de la sociedad”, pero no hay familia sin la pareja, ciertamente la pareja es la fuente de amor, origen de los valores de una sociedad, por ello, la crisis de una sociedad es el reflejo de la crisis de la pareja, de la familia, del ser humano. Por eso, se necesita no sólo de una mayor comprensión de lo que es la pareja conyugal, sino también de búsqueda de posibilidades de su acrecentamiento y fortalecimiento, nuevas perspectivas en función a la nueva realidad y como resultado de una reflexiva lectura de su caminar.

Precisamente considerando esta realidad, hemos comenzado nuestra investigación refiriéndonos a la formación de la estructura afectiva de la capacidad de amar y de la estructura intercultural en la niñez, capacidades que tendrán su incidencia en la vida de pareja. Por eso mismo, nos interesa mostrar en la dinámica afectiva de la vida de pareja, por un lado, la profundidad de la relación de la pareja conyugal que al ser íntima, libre, afectiva entraña un comportamiento ético, eticidad que se manifiesta en el reconocimiento mutuo y en la verdad del acto de amar y, por otro, evidenciar que el amor en la pareja no es un sentimiento, sino es una capacidad, la capacidad de aprender a amar permanentemente al otro, de allí que es una pedagogía del amor, de modo que, ser capaz de amar es ser capaz, en primer lugar, de reconocerlo, de amar al otro como persona independiente, es tener capacidad de soportabilidad y es ser capaz de confiar, capacidades que, según Winnicott, se forman desde la niñez. De esta manera, pretendemos aportar elementos nuevos que contribuyan a la

comprensión de la pareja conyugal tales como la formación de la estructura afectiva e intercultural, la eticidad, el reconocimiento del otro, la verdad del acto de amar por aposición a la afirmación del puro poder sobre el otro, la capacidad de amar que se sustenta en una pedagogía del amor, la cotidianidad.

Asimismo, todo el trabajo está abocado en analizar la riqueza descriptiva de la complejidad en la relación con el otro, sin embargo, es en la obra de Tzvetan Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, la cual nos permite profundizar tanto sobre la realidad de la pareja conyugal así como en la realidad de la relación intercultural, por lo que ambas realidades son homologables. Cumplido este recorrido, podemos contemplar el horizonte de la pareja como relación de amor y de interculturalidad, y en cómo la relación de pareja es finalmente una relación de pedagogía en el amor de acrecentamiento en el amor, es el amor una cualidad que nos caracteriza diferenciándonos de los animales.

Por último, siendo que nuestra investigación pretende aproximarse a un ámbito poco tratado como es el tema de la pareja como relación de amor y de interculturalidad, la metodología que se ha seguido es el exploratorio abordado con un enfoque fenomenológico como hermenéutico que señalan la línea de investigación cualitativa en este trabajo. Además, nuestro análisis está enriquecido tanto con el caso histórico del descubrimiento de América, protagonizado por Cristóbal Colón, y la conquista del Imperio Azteca que guarda la memoria de Hernán Cortez y Moctezuma, abordado magistralmente por Todorov y la obra literaria de la prestigiosa Premio Nobel Pearl Buck, ambos análisis pretenden mostrar casos referenciales de la realidad intercultural y de amor en la pareja.

Mery Luz Merino Osorio

CAPÍTULO I

PLANTEAMIENTO DEL ESTUDIO

1.1 Fundamentación y formulación del Problema

1.1.1 Fundamentación del problema.

Hacer una investigación sobre el amor, específicamente, sobre la formación del afecto en la niñez y de cómo incide en la capacidad de amar en la relación de la pareja conyugal, puede parecer poco útil para la vida cotidiana, dado que, como bien hace notar Fromm en su texto, *El arte de amar*, concebimos al amor como un sentimiento espontáneo sin necesidad de conocer y comprender, al menos mínimamente qué es, cómo se forma. Desconocimiento que conlleva a identificar el amor con el enamoramiento, por lo que no se suele vincularlo con la formación de la estructura afectiva en la niñez. Aún, más, Badiou dirá en su célebre *Elogio del amor*, que socialmente se está empoderándose la idea del amor “cero riesgos”, del amor a la medida de lo que uno quiere tan sólo seleccionando el compañero o compañera ideal cliqueando en Internet, es la concepción romántica del amor que se concentra y hace depender la relación del éxtasis del encuentro, del momento fundacional de la pareja. Otra forma de no arriesgarse es la concepción según la cual el amor es un contrato entre dos individuos libres que declaran que se aman, pero bajo las condiciones de igualdad y de ventajas recíprocas. El nihilismo también ha atrapado a este término por el cual se concibe al amor como algo utópico que no tiene poder de concretizarse trascendiendo a todas las posibles circunstancias del ser humano.

La pareja conyugal necesita reinventarse a la altura de la nueva realidad que le ha tocado vivir como es la pérdida del sentido del matrimonio, el incremento de los divorcios, el abandono del hogar del padre o de la madre, los feminicidios, donde las estadísticas señalan que el mayor porcentaje de asesinatos son cometidos contra la pareja,

así como la constatación del aumento de suicidios, situaciones que muestran una deformada vida de pareja que advierten de la grave situación de la pareja conyugal, núcleo de la familia y primera escuela de la sociedad en la formación de valores, de capacidad de amar y de una sana personalidad.

La carencia afectiva en la familia es el origen del problema en el vínculo de pareja, es una de las principales reflexiones que uno puede extraer del libro de Robin Norwood, *Mujeres que aman demasiado*. Por ello, la familia es la primera escuela del amor y la falta de capacidad de amar no es sino la falta de atención de la familia en cuanto a formar en el amor. Al respecto, Carlos Anticono, jefe de emergencias del hospital Larco Herrera, en una entrevista concedida al diario *El Comercio* refiere: Mensualmente, recibimos al menos 20 personas por intento de suicidio. Más del 80% son mujeres solteras que son las que más intentan suicidarse, usualmente tomando veneno o pastillas, sin embargo, la mayoría de suicidas son hombres. Para el doctor Freddy Vásquez, jefe del Programa de Prevención del Suicidio del instituto Honorio Delgado Noguchi, hay un perfil del suicida peruano que se repite año tras año. Se trata de un hombre, soltero, entre 18 y 33 años, que actúa por motivos sentimentales. “Hay un grave problema en el varón peruano que no resiste que la mujer le haya sacado la vuelta. Es una característica machista de nuestra población”, opina (Domingo 18 de septiembre de 2011 - 08:30 am.). Son los conflictos de pareja, crisis económicas, profundos estados depresivos y enfermedades físicas, las principales causas del suicidio, explicó el especialista en otra entrevista concedida a “Justo medio” (www.justomedio.com/.../minsa-mas-del-60-de-suicidios-los-cometen-...). El origen de este problema está, concluye, Carlos Anticono, en que la familia está en crisis, porque sin vínculos afectivos será difícil que una persona deprimida pueda apegarse a la vida (Domingo 18 de septiembre de 2011 - 08:30 am.). Por ello, el doctor Vásquez Gómez recomendó fortalecer la autoestima a nivel personal y familiar donde las demostraciones de amor deben de

acrecentarse para el bienestar de la salud mental de sus integrantes.
(www.justomedia.com/.../minsa-mas-del-60-de-suicidios-los-cometen...)

Asimismo, en el Perú se asesinan o sufren de tentativa de violencia feminicida un promedio mensual de 11 mujeres a nivel nacional, según datos encontrados en “El resumen estadístico de casos de violencia feminicida a nivel nacional”, del MIMDES. Del total de feminicidios cometidos durante el período enero-diciembre 2011, 159 casos, el 73% son efectuados por la pareja, siendo la pareja actual responsable del 53% del total de feminicidios y la ex pareja el 22%.

También, según el “Boletín Estadístico de la Población Atendida – IV Trimestre 2011”, del INBIF, refiere información estadística sobre la población atendida y señala que los motivos de ingreso a los hogares del INABIF destacan en un primer lugar: Abandono moral y material por parte de sus progenitores con un total de 355 ingresos entre los meses de octubre noviembre y diciembre del 2011, que en su mayoría son adolescentes y niños, representando el 70% del total de los ingresantes. En segunda ubicación se encuentra: Maltrato físico y psicológico que registra 43 casos, que representa el 8.5% del total, seguido de otros motivos tales como crisis familiar, niños de la calle, consumo de drogas, vagancia, niño trabajador, enfermedad, etc., que representan el 12.1% con un total de 61 ingresos. (Fuente: <http://www.inabif.gob.pe>)

Además, está el nuevo orden social que incide en la situación actual de la pareja como lo muestra la investigación hecha por Jorge Sánchez Escárcega (2008: 132-145), titulada: *Efectos de la cultura posmoderna sobre la pareja*, en donde se describe en, primer lugar, de qué manera y cómo la postmodernidad repercute claramente sobre casi todas las formas de relación humana, entre ellas la pareja. En efecto, la cultura moderna ha reemplazado como principio organizador a Dios, por la razón, aunque, lo racional, si se quiere, la razón natural, tienen poca presencia en la vida cotidiana y aún menos la actitud reflexiva, ahora, la posmodernidad al cuestionar a la razón como autoridad

suprema, lo que ha causado es el derrumbamiento del fundamento de la ética y de las nociones de “la verdad”, “el bien” y “la justicia”; la subversión de “lo bello” en las artes, la fragmentación de la conciencia, de la “realidad” en lo político, lo personal y lo social, dando lugar a la desintegración de un mundo organizado de valores que han jerarquizado y justificado la vida en todas sus dimensiones, como por ejemplo en la pareja (Sánchez E., 2008: 132-145).

Los cambios en las relaciones sociales y de pareja, según este autor, se inician a partir de la última mitad del siglo XX, comienza resquebrajándose la “envoltura psíquica de la pareja” tanto a nivel individual como a nivel de la organización intersubjetiva de la pareja, produciéndose una particular disposición emocional en la interacción de ambos miembros de la pareja, una constante y más bien, vertiginosa circulación de fantasías inconscientes y por último, el surgimiento de tendencias posesivas sobre el compañero amoroso. Este, “self”, como también llama a esta “envoltura psíquica de la pareja”, construye su propio “ideal de pareja” con los insumos que circulan en la sociedad. Así, los cambios sociales que se masifican rápidamente por los medios de comunicación determinan modificaciones en los modos de convivencia de las parejas, y estos a su vez establecen otras tantas modificaciones que influyen los comportamientos sociales. Hay pues una relación interdependiente entre sociedad y pareja.

En este contexto, el vínculo amoroso, según la investigación de Puget y Berenstein, citado por Sánchez Escárcega, está constituido por cuatro puntos o parámetros pulsionales, intersubjetivos que demarcan el espacio psicológico donde ocurre los fenómenos de pareja:

- 1. Cotidianidad (“vivir en pareja”).** Este parámetro hace referencia a un tipo de estabilidad basada en una unidad tiempo-espacio caracterizada por los intercambios diarios de Eros y Tánatos, es decir de encuentros y desencuentros en una pareja. Bajo la tutela de

Eros, la cotidianidad es el marco que da identidad, estabilidad, seguridad para el abordaje de situaciones difíciles o nuevas. Cuando esta cotidianidad es invadida de Tánatos, el aburrimiento y el tedio suelen filtrarse en la pareja y pueden dar lugar a actuaciones impulsivas. De donde se desprende que, la estabilidad de la pareja sostenida en esta alternancia de encuentros y desencuentros, es proclive a una tendencia de progresivo debilitamiento y en caída libre a un sinsentido de la pareja.

- 2.** Proyecto vital compartido. (“Hasta que la muerte nos separe”; “Permanecer siempre juntos”). El primer proyecto vital de la pareja es compartir un espacio-tiempo vincular. El proyecto de la pareja siempre requiere de un encuadre que es dado justamente por el contrato matrimonial. Sin embargo este proyecto a traviesa por diferentes vicisitudes derivadas de la cultura moderna tales como el cortoplacismo en la relación que ha sustituido el “Hasta que la muerte nos separe” por “Mientras el amor dure”, el incremento de los índices de divorcio, el aumento de las formas de convivencia sin legalización, el aumento de la edad promedio al contraer el matrimonio, etc. y la postergación de la procreación debido a la preeminencia de los planes individuales.
- 3.** Relaciones sexuales. Actualmente, la pareja tiene como parámetros la inclusión de las relaciones coitales y la exclusión del compromiso matrimonial. Las relaciones sexuales incluyen exigencias de que sean completas, frecuentes y satisfactorias, mutuamente placenteras, y que contengan una sexualidad polimorfa y pasional (que anteriormente se la confinaba al vínculo extra-conyugal) y que por ello funcionen como sostén de una buena relación.
- 4.** Tendencia monogámica (“Sólo los dos”). Es decir, el “ligamen matrimonial con un solo cónyuge”. Tendencia monogámica que tiene su nivel de complejidad ya se trate de una etapa inicial de un

enamoramiento o del vínculo conyugal. Las condiciones culturales actuales han modificado profundamente esta tendencia monogámica. Así, la tendencia ahora es una “poligamia sucesiva”, facilitada por el divorcio. Acompaña a esa poligamia la disminución de la fidelidad. Uno de los aspectos que ha modificado la tendencia monogámica es la inclusión de la mujer al mundo laboral con mayor éxito en muchos casos que los varones, que ha debilitado el poder masculino respaldado en su solvencia económica. Sumado a esto, está el acceso de la mujer a los espacios de la cultura, deporte, política que, en su conjunto, intervienen en sus posibilidades de elegir continuar o no con la pareja exclusiva.

Lo que muestran estos parámetros pulsionales es justamente de lo que tratamos, por un lado, la pareja conyugal a traviesa por un momento crucial derivadas del impacto de la cultura moderna sobre ella y por otro, muestra una ausencia de la capacidad de amar como núcleo en la relación de pareja, lo cual la hace ser una relación frágil, vulnerable con lo que deja de ser una fortaleza para la sociedad. Una sociedad con parejas frágiles, es una sociedad con familias en crisis porque la pareja es el núcleo de la familia. Una sociedad que se queda con una concepción sólo romántica del amor no verá la necesidad de formar en el afecto a su niñez, siendo, precisamente, que la expresión concreta de la formación del afecto en la niñez es la capacidad de amar, sobre todo relacionado al vínculo de pareja, capacidad de amar que sostiene la permanencia de la pareja. En efecto, la incapacidad de amar está, finalmente, asociada a la formación del afecto en la niñez.

Asimismo, la educación en el Perú todavía está distanciada de los graves problemas que afectan a nuestra sociedad tales como los feminicidios, la crisis de la pareja, que no es sino el corazón de la crisis de la familia, la falta de involucramiento de los docentes de todos los niveles educativos tanto en la formación del afecto como en la formación de la estructura intercultural en la niñez lo que incide en una absurda

incomprensión del otro y en la dificultad de aceptar nuestra realidad intercultural. En General, tampoco la sociedad toma en cuenta el elemento intercultural en esta formación de la estructura afectiva del niño o niña que posteriormente será el espacio de la vivencia de pareja. El problema que esto suscita es la tendencia homogenizante que lleva el apellido del relativismo cultural, en contraposición a una relación de comunión intercultural entre dos realidades culturales diferentes.

1.1.2 Formulación del problema.

El Perú es un país de una composición ontológica pluricultural, multilingüe y multiétnica. Es un país maravillosamente plasmado por su diversidad cultural. El término “cultura” según el estudio que ha hecho David Sobrevilla (1996: 15-17), es un concepto que tiene una multiplicidad de significados, como por ejemplo, en sentido figurado se puede distinguir la cultura en sentido objetivo como la creación y realización de valores, normas y bienes materiales creados por el ser humano. La cultura objetiva, a su vez, puede determinársela en distintas formas, se puede restringir la noción de la cultura en sentido objetivo a la de un pueblo para comprender en un sentido antropológico la composición multicultural del Perú, como por ejemplo, la cultura Machigenga, la cultura andina, la cultura afroperuana, etc. Pero también existe un sentido subjetivo de la cultura, como la cultura “cult”, “oficial”, “académica” o “hegemónica” vs. la cultura popular, folklórica, la cultura llamada superior o refinada y otra mediocre y hasta cultura brutal. Están incluidas también por Sobrevilla las “subculturas” y “contraculturas” es decir, convivimos en un espacio de multiplicidad de sentidos culturales que son referentes de la complejidad de lo que es el otro, sin embargo, esta diversidad constituye un referente de posibilidad, de viabilidad, de comunicación, de relación intercultural, de respeto, y de capacidad de amar al otro que tiene una cultura diferente que sea el que refiera de nuestra madurez humana.

Gustavo Solís Fonseca, sistematiza las definiciones de Heise, Tubino y Ardito y señala que:

Una cultura es un conjunto de formas y modos adquiridos de concebir el mundo, de pensar, de hablar, de expresarse, percibir, comportarse, organizarse socialmente, comunicarse, sentir y valorarse a uno mismo en cuanto individuo y en cuanto a grupo. Es intrínseco a las culturas el encontrarse en un constante proceso de cambio (Heise, Tubino, Ardito, 1994: 7).

De la definición que hace Gustavo Solís de Heise, Tubino, Ardito, nos conviene resaltar de cómo el ser humano estructura sus experiencias afectivas, reflexivas, sociales, espirituales, que se expresan en su forma de comportarse, percibir, sentir, comunicarse, etc. Sin embargo, como el modo de ser de una cultura es estar en un proceso abierto al cambio, de apertura permanente a incorporar, reestructurar su modo de ser, de pensar, de mirar el mundo y sus creencias, está la posibilidad también de mirar al amor como una capacidad, la capacidad de amar necesaria en toda relación interpersonal y más en la pareja, capacidad que ha de ser formada en la niñez como necesaria frente a la crisis de la humanidad.

Capacidad, según el Diccionario de la Real Academia Española, es una palabra que proviene del lat. *capacitas*, *-ātis*, y tiene las siguientes acepciones entre otras:

1. f. Propiedad de una cosa de contener otras dentro de ciertos límites. Capacidad de una vasija, de un local.
2. f. Aptitud, talento, cualidad que dispone a alguien para el buen ejercicio de algo.

En este sentido, cuando hablamos de capacidad de amar, nos estamos refiriendo a esa aptitud, cualidad de la persona de ser capaz de amar y de amar al otro tal como es su realidad dado que la vivencia de la pareja es también una vivencia de interrelación de dos modos de ser, de pensar, de sentir, de comunicarse y, de estar distintos provenientes

de una cultura matriz diferentes que ha formado la estructura afectiva básica de cada uno.

Por ello, tratamos el tema del amor como un acto: la acción de amar, un acto que refiere nuestra capacidad de amar, formado desde la concepción de la persona, desde cómo se han procesado, amalgamado, integrado los diversos componentes adquiridos en la formación de la persona, como son, principalmente, el afecto en la niñez, la cultura, la espiritualidad, la educación, los medios de comunicación, la sociedad. Y es un acto, una acción que se despliega, se desarrolla, dentro de una regularidad que está suscrita por la estructura afectiva formada desde la infancia y mutabilidad expresada en la capacidad de apertura, escucha, atención permanente que resultan en una interacción favorable entre la pareja.

- **Formulación del problema**

El problema central que nos interesa tratar es: ¿En qué consiste la formación afectiva e intercultural en la niñez y de qué modo repercute en la relación de la pareja conyugal?

Lo cual nos exige explicar, en primer lugar, en forma general ¿Cómo se forma la estructura afectiva de la capacidad de amar en la niñez? para luego precisar ¿Cuáles son los aspectos formativos del afecto intercultural? Ahora bien, habiendo elaborado las bases teóricas conducentes a una pedagogía del amor en la formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez, nuestro problema será ahora determinar ¿De qué modo esta formación afectiva se expresa en la dinámica relacional de la pareja? Con lo cual, trataremos de buscar las posibilidades de acrecentamiento y fortalecimiento, nuevas perspectivas en el sentido pedagógico del amor que pretendemos formar, por lo que nos interesa analizar ¿cuáles son las condiciones que posibilitan o imposibilitan la relación de la pareja conyugal así como la relación

intercultural? y finalmente nuestro trabajo será buscar modelos que sean referenciales para la relación de pareja y la relación intercultural, con lo cual podemos discernir sobre los siguientes términos claves de nuestra investigación ¿Qué es el amor?, ¿Qué es la estructura afectiva? ¿Qué es la interculturalidad? y ¿Qué es la pareja conyugal?

1.2 Justificación del estudio

Nuestra investigación surge de querer ofrecer un aporte a la carencia que hay en la sociedad sobre la necesidad de formar en el amor dado la situación de crisis de la pareja, del matrimonio, de la familia, crisis que conlleva a problemas sociales que afectan seriamente a la sociedad en conjunto tales como el aumento de los divorcios, el abandono del hogar y su secuela negativa como el abandono de los hijos, el pandillaje infantil, adicciones, hogares disfuncionales, violencia familiar, etc. debido a una deformada vida de pareja, y sobre todo, que al estar en crisis la familia se debilita su sentido teleológico y, por el contrario, dejan de ser aliados, cooperadores de la sociedad en la formación de ciudadanos con altura humana, hombres de bien.

Además, esta investigación asume la preocupación que tiene la educación contemporánea expresada en el Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors (1996: 14-33), de propulsar una nueva educación sobre la base de 4 pilares: aprender a ser, aprender a conocer, aprender a hacer y aprender a vivir juntos, capacidades que son los que permitan construir, en primer lugar, una relación familiar que luego sea artífice de una sociedad más justa, equitativa y digna de vivirse.

Hay pues una realidad que expresa nitidamente la necesidad de atender la formación afectiva del niño y niña de nuestro país y sobre los cuales hay un vacío sobre cómo formar en el amor, formarlos como personas capaces de amar al otro, al otro que tiene un contexto cultural

diferente a mí, de allí, que nos permite de ver la formación afectiva como una formación intercultural también y sobre los cuales hay carencia de aportes que son requeridos precisamente por los agentes formadores de niños y niñas que son la familia, la educación y la sociedad.

1.3 Objetivos de la Investigación

El propósito fundamental de esta investigación es proporcionar una investigación valiosa, bien sostenida que explique en qué consiste la formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez y de qué modo repercute en la relación de la pareja conyugal con lo que nos proponemos profundizar en la relación de la pareja conyugal así como en la relación intercultural.

Nuestro objetivo general responde a la necesidad de la sociedad de una mayor comprensión de lo que es la pareja dado que atraviesa por tiempos nuevos y tiempos de crisis, que devienen principalmente del proyecto moderno que ha convertido al hombre en un ser no social con dificultad para moverse en el ámbito de la proximidad y en consecuencia de la necesidad de la formación de una estructura afectiva desde la niñez. Por eso mismo, nos interesa, por un lado, mostrar la profundidad de la relación de la pareja conyugal que al ser íntima, libre, afectiva entraña un comportamiento ético. Eticidad que se manifiesta en el reconocimiento mutuo y en la verdad del acto de amar y, por otro, evidenciar que el amor en la pareja no es un sentimiento, ni un espejismo, sino es una capacidad, la capacidad de aprender a amar permanentemente al otro lo que resulta en una pedagogía del amor, de modo que, ser capaz de amar es ser capaz de amar al otro como persona independiente, es tener capacidad de tolerancia y es ser capaz de confiar, capacidades que, según Winnicott, se forman desde la niñez.

Asimismo, también nos hemos propuesto analizar, como parte de la formación afectiva que incide sobre la relación de la pareja conyugal, la relación intercultural, en primer lugar porque, la pareja conyugal no está al margen de la realidad pluricultural, multilingüe y multiétnica del Perú, a este espacio rico de coexistencia de diferentes culturas, de una diversidad todavía fluida, por lo que pretendemos enriquecer la comprensión de la pareja conyugal desde el enfoque intercultural y por otro, porque de esta manera lograr movilizar a la interculturalidad del plano de la discusión teórica y conceptual para intentar explorarlo desde una realidad concreta y cotidiana como puede ser en la relación de pareja. Nuestra pretensión de profundizar en la relación de la pareja conyugal como en la relación intercultural obedece a nuestro interés por elaborar una teoría profunda a partir de los elementos comunes que tienen la pareja y la interculturalidad, de modo que, todo cuanto posibilite o fracture la relación de pareja también posibilitará o hará fracasar la relación intercultural.

Objetivos Específicos:

- 1.** Explicar cómo se forma la estructura afectiva en la niñez y de cómo se relaciona con nuestra capacidad de amar, de confiar, con la autovaloración que tenemos, con nuestra capacidad de soportabilidad y de nuestra madurez ética y psicológica, lo cual repercute en la relación de la pareja conyugal.
- 2.** Sostener nuestro planteamiento de que el hombre es un ser necesitado de afecto, como tal, su búsqueda del afecto es también búsqueda de sí mismo, búsqueda de la verdad, de un sentido de la vida, e incluso de su necesidad de reconocimiento. En ese sentido nos proponemos elaborar un marco teórico sobre la formación de la estructura afectiva dirigido a los padres y maestros en dos aspectos del afecto, material y espiritual.

3. Proponer los fundamentos para una formación afectiva e intercultural de la niñez centrada en una pedagogía del amor lo que nos lleva, en primer lugar, a profundizar en una formación del niño y niña desde el ser de la persona, y por otra parte, proponer también el diseño de una formación intercultural a nivel formal en nuestra sociedad a través de estrategias y políticas del Estado que propicien la relación intercultural y sean el contexto que fortalezca la formación de los padres y docentes de todos los niveles educativos.

4. Aportar elementos nuevos que contribuyan a la comprensión de la relación de pareja tales como la formación de la estructura afectiva e intercultural, la eticidad, la verdad del acto de amar por oposición a la afirmación del puro poder sobre el otro y no el acto de amar como acto de verdad, la capacidad de amar que se sustenta en una pedagogía del amor, la cotidianidad y el reconocimiento.

5. Analizar la riqueza descriptiva de la complejidad en la relación con el otro a partir de referencias históricas y literarias, las cuales nos permita profundizar en la realidad de la pareja conyugal así como en la realidad de la relación intercultural, por lo que, el elemento común entre ellas, la “otredad” hace que ambas realidades sean homologables.

6. Buscar, en el sentido pedagógico del amor que pretendemos formar, posibilidades de acrecentamiento y fortalecimiento, nuevas perspectivas en función a la nueva realidad y como resultado de una reflexiva lectura de su caminar tanto de la relación de pareja como en la realidad de la relación intercultural. Por ello, nos proponemos proporcionar un material conceptual bien sustentado, reflexivo y crítico de condiciones que posibilitan e imposibilitan la capacidad de amar y la capacidad intercultural tanto en la realidad de la relación de pareja como en la realidad de la relación intercultural, con lo que se pretende abordar tanto la crisis de la pareja conyugal como también los conflictos sociales que genera la falta de comprensión intercultural.

7. Elaborar los conceptos de los términos: interculturalidad, amor, estructura afectiva y pareja conyugal.

1.4 Fundamentación y formulación de las hipótesis

Son diversas las situaciones que, en la actualidad, recaen sobre los hombros de la pareja, tales como la dificultad que tiene el hombre de hoy para moverse en el ámbito de la proximidad que devienen principalmente del proyecto moderno que ha convertido al hombre en un ser no social, sin responsabilidad por el otro, la pérdida del sentido del matrimonio, las condiciones culturales actuales que han modificado profundamente la tendencia monogámica de la pareja por una “poligamia sucesiva”, la disminución de la fidelidad, el incremento de divorcios, el abandono del hogar por el padre o la madre, los feminicidios, suicidios debido fundamentalmente a una deformada vida de pareja, lo que evidencia la situación crítica de la pareja conyugal por lo que planteamos la necesidad de la formación de una estructura afectiva e intercultural desde la niñez, puesto que, consideramos que esta formación repercute en la capacidad de amar necesaria en la relación de la pareja conyugal.

Por eso, comprender lo que es la pareja conyugal es comprender la necesidad de la formación afectiva e intercultural desde la niñez, por cuanto tiene su sentido en la naturaleza afectiva y social del hombre, su profundidad en la eticidad, sus posibilidades en una pedagogía del amor. Así, la dinámica relacional de la pareja es la que evidencia que el amor en la pareja no es un sentimiento, el amor se plantea como acto de amar lo que en la relación de pareja se manifiesta como capacidad de amar, por lo que, ser capaz es también ser capaz de aprender, de tal modo que, ser capaz de amar es ser capaz de amar al otro como persona independiente, es tener capacidad de tolerancia y es ser capaz de confiar, capacidades que, según Winnicott, se forman desde la niñez. Asimismo, comprender, la dinámica relacional de la pareja es también comprender una relación intercultural por cuanto comparten un núcleo

común que es la afectividad como también el tema de la otredad, lo que hace que la relación de la pareja conyugal y la relación intercultural ambas realidades sean homologables, de modo que, todo cuanto posibilite o imposibilite la relación con la pareja, también posibilitará o imposibilitará la relación intercultural. Por tanto, nuestra hipótesis es la siguiente:

La formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez forma la capacidad de amar, de confiar, de autovaloración, de la capacidad de tolerancia y de madurez ética y psicológica necesarias en la relación de la pareja conyugal así como en la relación intercultural lo que los hace ser realidades homologables dado que comparten un núcleo común que es la afectividad y la otredad.

1.4 Identificación y clasificación de las variables

Identificamos tres categorías o variables las cuales son desarrolladas en nuestra investigación y son las siguientes:

- a) Estructura afectiva, b) La pareja, b) El amor, c) La interculturalidad.

II. MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO

2.1 ANTECEDENTES

En nuestra búsqueda bibliográfica no se ha encontrado material de consulta o investigaciones directamente referidas al título de la Tesis. Sin embargo, como el título de nuestra tesis integra cuatro categorías independientemente complejas: estructura afectiva, pareja, amor e interculturalidad, se ha encontrado material valioso referido a cada una de estos conceptos que proporcionan suficiente soporte teórico para crear una teoría profunda enlazando estas categorías y desarrollar una investigación consistente. Así, hemos encontrado una amplia bibliografía referida a la pareja y al amor entre antropólogos, sociólogos, terapeutas, sicólogos, filósofos, psiquiatras, etc. En el caso del término interculturalidad, al no encontrarse material bibliográfico sino referido a las políticas educativas, y siendo que nuestra investigación está referida al ámbito de la cotidianidad, como es la relación de pareja en contexto intercultural, nuestra búsqueda bibliográfica ha tenido que sesgarse al género literario de la novela donde se ha encontrado referencias de la relación de amor e interculturalidad en la pareja.

Asimismo, queremos mencionar a algunos textos, entre tantos otros, que más bien han sido influyentes para teorizar sobre la pareja, el amor y la interculturalidad, como son los textos de Fromm, Horney, Norvin Wood y el de Todorov. También, cabe mencionar que paralelamente al análisis de estos textos, ha sido la misma realidad y una realidad que bulle por comprendérsela, que busca respuestas sobre el sentido y hacia dónde va la pareja, el amor y la interculturalidad, las posibilidades y desafíos que tienen en la condición actual, los que anteceden la elaboración de esta investigación.

2.2

BASES TEÓRICAS

2.2.1 Formación de la estructura afectiva en la niñez

La libertad es el madero
Donde Dios ha extendido al hombre.

Del Poema “Un punto en el infinito” MLMO

Hemos querido comenzar a estructurar las bases teóricas de nuestra investigación partiendo de comprender cómo se forma la estructura afectiva de la capacidad de amar, capacidad que repercutirá en la vida de pareja. Constitutivo del ser humano es su necesidad de afecto de allí que su búsqueda del afecto es también búsqueda de sí mismo, búsqueda de la verdad, de un sentido de la vida, e incluso de su necesidad de reconocimiento. En tal sentido, desarrollamos una propuesta sobre cuáles son los ámbitos necesarios, posiblemente no únicos de la formación del afecto en el niño y niña que, sin embargo, constituyen una fuente valiosa, sobre todo para los padres y maestros que necesitan respuestas sobre cómo formar afectivamente. En general, tan importante como lo es el aspecto material del afecto también lo es la dimensión espiritual del afecto. Lo que se pretende es conocer y comprender nuestra estructura afectiva de modo que uno pueda conocerse a sí mismo, es lo que el científico chileno Maturana, que veremos a continuación, llama nuestra “ontogenia”. Concluimos habiendo abarcado también sobre la formación intercultural en la niñez como amplitud también de la formación afectiva, dado que, pensar en la interculturalidad es pensar en la necesidad de búsqueda de rutas que nos permitan vivir con los demás conforme a nuestra naturaleza racional, afectiva y social por lo que necesitamos profundizar en la comprensión del otro, en la realidad una y diversa que hay.

2.2.1.1 Necesidad de afecto

El hombre no es un ser racional “a secas”, sino que, si observamos sus reacciones, sus actos, respuestas en determinadas situaciones, su comportamiento, entenderemos que obedecen más a toda una cadena de imágenes, memorias, emociones, sentimientos e impulsos, que a su naturaleza eminentemente racional, por eso dirá Marina (2001:43) que el ser humano “no actúa ni movido por la química ni movido por los conceptos”, sino que más bien “Todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento” (Pascal, 1984: 166). Así, todos podemos desarrollar en menor o mayor medida nuestra capacidad racional, pero todos tienen la misma necesidad de afecto. Y no sólo tenemos en común la misma necesidad de afecto, sino que la mayoría de nuestras vivencias y experiencias están vinculadas al afecto. Basta ver, por ejemplo, a cualquier hombre que camina por la calle, al artesano, campesino, comerciante, policía, militar, catedrático, religioso, profesional de salud, científico, etc. todos con distintas realidades, carencias, limitaciones, valores, expectativas, capacidades y potencialidades, pero con sólo una cosa en común: buscamos afecto. Y la frustración en este aspecto vital de la existencia, como se puede concluir del texto de Karen Horney (1973), titulado: *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, es el trasfondo de conductas que toman la forma de “mal carácter”, intolerancia, arbitrariedad, sumisión, miedo, envidia, angustia por el poder, fama, prestigio, tendencia a la rivalidad, y de auto abandono.

2.2.1.2 Estructura del afecto

El afecto es el acompañamiento material y espiritual que damos o recibimos de quienes son próximos a nosotros. Es afecto el cuidado de los padres u otra persona que se hace cargo del niño o niña al proveerlos de una casa, alimentos, vestido, educación y de todo lo necesario o más de lo que necesita para que subsista materialmente por

cuanto refiere, protección, preocupación de su subsistencia. Pero el afecto tiene también un lado espiritual tan indispensable y fundamental como lo es la propia sobrevivencia, que es el que forma los cimientos del ser, nuestra capacidad de amar, soporte espiritual y, una sana personalidad. Por tanto, el afecto que el hombre necesita no sólo es material, es también espiritual y el hombre tiene tanta necesidad de pan como del aspecto espiritual del afecto.

Las primeras huellas que los padres dejan en sus hijos son de presencia o de ausencia de ellos, son las huellas con los que se forma la estructura afectiva. Las huellas de presencia y acompañamiento de los padres son huellas de afecto, huellas de cuidado, de sostenimiento y contención emocional, de protección, de seguridad y confianza. Por el contrario, las huellas de ausencia de los padres, de padres distantes o padres que abandonaron el hogar son huellas de carencia afectiva, huellas de vacío, de rechazo, de rencor e ira, tan destructivos como las huellas de terror y de miedo que dejan los padres violentos o de hogares disfuncionales. Sin embargo, no sólo los padres imprimen estas huellas de afecto o de desafecto, están también los familiares más próximos del entorno familiar y los maestros que tienen un alcance privilegiado en la formación afectiva en los niños y niñas. Por ende, el afecto que formó la estructura afectiva que tenemos, es el afecto que nuestros padres, abuelos, tíos y maestros tuvieron y pudieron darnos de lo que ellos son y en el contexto familiar, social, cultural, educativo, económico y religioso en el que se vivió.

La formación de la estructura afectiva a cargo de los padres, maestros y el entorno familiar consiste en formar la sensibilidad del niño y niña, la capacidad de amar, la tolerancia, la soportabilidad, confianza, autovaloración positiva y madurez ética y psicológica a través de una pedagogía del amor, lo cual, tiene una enorme importancia porque forma una estructura que trasciende a la niñez, trasciende a la conducta afectiva posterior, a la conducta ética, como también a la

relación de pareja, por eso, Georges Mauco enfatiza la importancia de esta formación llamándolo educación de la sensibilidad:

Los primeros sentimientos del niño, las primeras emociones de su sensibilidad son las que condiciona su desarrollo ulterior. De ellos dependen, no solamente los rasgos de su personalidad y de su carácter sino también de su inteligencia, e incluso, de su salud física. Si el niño tropieza con dificultades para la expresión de sus primeros sentimientos, toda su existencia corre el riesgo de verse falseada. Así como el niño a quien se enseña a andar demasiado pronto o demasiado tarde se expone a padecer toda su vida alguna deformación de las piernas, está comprobado que los primeros conflictos afectivos... son los que determinan la mayoría de las dificultades del carácter y los padecimientos morales del adulto (Mauco, 1974: 3).

2.2.1.3 Dimensiones en la formación de la estructura afectiva

La formación de la estructura afectiva no es un conjunto de reglas, normas de comportamiento que pretenden formar el carácter y una personalidad sana, no es una formación que exija cumplirse de manera constante, dista de ser una disciplina con la que se forme el carácter y las enseñanzas morales, tampoco es una instrucción, caudal de conocimientos que busquen formar a la persona, es más bien un acompañamiento permanente, estable y amoroso en el diario vivir e interactuar de padres y maestros conducentes a formar la estructura afectiva del niño y niña y que proponemos abarca tres dimensiones que son las siguientes:

- 1.** La formación de la estructura afectiva es una pedagogía del amor que empieza con la atención de los padres y maestros a los sentimientos que el niño o niña tiene. Prestar atención a los sentimientos es escuchar lo que el niño o niña siente, quiere, busca, piensa, cree, rechaza; escuchar es acudir, es contener, es sostener, es decir, es formar; el niño o niña a quien se le escucha, aprende a conectarse con sus propios sentimientos, es decir, con aquello que piensa, cree, rechaza, quiere, busca por lo que aprende a descubrir y expandir su

sensibilidad hacia sí mismo, a los otros, a su entorno con lo que desarrolla su persona total, su ser afectivo y social que es la base de su capacidad de amar. Prestar atención a los sentimientos que tiene el niño o niña es acompañarlos afectivamente en su aprendizaje de educar sus sentimientos e impulsos. Por el contrario, la falta de atención de los padres y maestros a los sentimientos que tiene el niño o niña, peor aún, la indiferencia, la represión, la amenaza, e incluso el castigo es gravísimo porque los marca con el rechazo y la negación con lo cual se fractura la conexión con sus propios sentimientos que es la base para sentir y conectarse con los sentimientos de los demás.

2. El cariño estable es el contexto funcional y relacional favorable de la pedagogía del amor que necesita el niño en la formación de su estructura afectiva. Un niño que se sabe amado en toda circunstancia por sus padres, maestros y su entorno próximo forma su confianza, seguridad, soportabilidad, y aquieta su ansiedad afectiva. Por el contrario, un niño o niña que está sometido al afecto desordenado, es decir, a conductas insanas que transitan del afecto al desafecto, de la permisividad a la agresión, de la presencia a la ausencia de sus padres, del amor al menosprecio, etc. tendrá, en consecuencia, dificultad para formar su confianza, seguridad, ganas de vivir. Por eso, una sana estructura afectiva depende de la fluidez y de permanente expresión de cariño, ternura, de abrazos, besos, calor de cercanía, de caricias, de todo lo que se les pueda dar de afecto a los niños, depende de cómo una sociedad, la familia, los padres trabajan en una cultura de salud mental, de la no violencia, de protección de toda amenaza a la niñez, lo cual constituye el círculo afectivo que necesitan palpar los niños en su formación, lo que forma, justamente, su socialización, ciudadanía, su eticidad, como tal, la “paidea” como ser racional, afectivo, social, es responsabilidad de toda la sociedad. Asimismo, la necesidad de afecto es diferente en cada uno, cada hijo, cada estudiantes es diferente del otro, por lo cual, la atención afectiva tanto de los padres como de los

maestros debe ser en consecuencia individualizada, de modo que, cada niño pueda saciar la necesidad de afecto que tiene.

3. La formación de la eticidad, valores y virtudes constituye un aspecto esencial de la formación de la estructura afectiva. La relación entre la pedagogía del amor con la eticidad, es una relación inseparable porque constitutivo del amor es la eticidad, no hay amor sin eticidad ni eticidad que no sea amar. Amar es formar en el niño o niña principios éticos que sean pilares de su conducta como ser racional, social y afectivo; es educarlo en normas que orienten su desarrollo personal conforme a su dignidad de persona; es inculcarle valores que cautelen su realización plena. La formación en virtudes como la templanza, la prudencia, la docilidad, la tolerancia, la soportabilidad, humildad, entre otros, forma capacidades para la convivencia con los demás. Un niño al que no se forma moralmente es alguien solo en el mundo sin orientación para vivir lo cual le acarreará no pocos fracasos.

2.2.1.4 Ontogenia de la estructura afectiva

La formación de la estructura afectiva también puede corroborarse desde la investigación realizado por los científicos chilenos Maturana y Varela sobre el término ontogenia. Lo que explica la ontogenia es que todo ser vivo parte con una estructura inicial, que condiciona el curso de sus interacciones con los demás y acota los cambios estructurales que esta estructura inicial “gatillan” en él. A su vez, cada ser vivo nace en un lugar particular, en un medio que constituye el entorno en que se realiza, y en el cual interactúa, y que está dotado de una dinámica estructural propia, operacionalmente distinta del ser vivo. Se puede distinguir, entonces, dos estructuras cada una con una organización determinada, que van a ser consideradas operacionalmente independientes una de la otra, ser vivo y medio, y entre las cuales se da una congruencia estructural necesaria o la unidad desaparece (Maturana y Varela, 2003: 65). En tal

congruencia estructural, una perturbación del medio no contiene en sí una especificación de sus efectos sobre el ser vivo, sino que es éste en su estructura el que determina su propio cambio ante ella. Tal interacción no es instructiva porque no determina cuáles van a ser sus efectos, lo que hace es “*gatillar*” un efecto, lo que significa que los cambios que resultan de la interacción entre ser vivo y medio son desencadenados por el agente perturbante y determinados por la estructura de lo perturbado (Maturana y Varela, 2003: 65).

Así pues, las primeras huellas de afecto o de desafecto al que se puede llamar también “ontogenia afectiva”, tienen una enorme significancia para comprender cómo estas huellas han formado una estructura que es independiente del medio que lo circunda. Es decir, las reacciones del carácter, la incapacidad de amar que se tiene, la falta de madurez ética, no se debe al efecto del medio o del modo de ser de la otra persona, sino que es por la propia estructura de la que se está formado la que hace comportarnos de tal o cual manera. Podemos utilizar a manera de ejemplos algunos casos estudiados por los científicos chilenos. Un primer caso está referido a un corderito recién nacido que se separa de su madre por unas pocas horas para luego devolvérselo, se observa que el animalito se desarrolla de un modo aparentemente normal. El corderito crece, camina, sigue a su madre y no revela nada diferente hasta que se observa sus interacciones con otros corderos pequeños. Estos animales gustan de jugar corriendo y dándose topones con la cabeza. El corderito que se ha separado de su madre por unas pocas horas, sin embargo, no lo hace. No sabe, y no aprende a jugar; permanece apartado y solitario. El que este animal se comporte de manera diferente, revela que su sistema nervioso es diferente del de los otros corderitos como resultado de la deprivación materna transitoria, lo que indica que la dinámica de estados de su sistema nervioso depende de su estructura y que la conducta surge según el modo como se establecen en él sus relaciones de actividad internas. Es decir, la historia de cambio estructural del corderito

comienza cuando al separarlo de la madre, inmediatamente después de nacer, se le ha impedido que su madre lo lama persistentemente, pasándole la lengua por todo el cuerpo, privándole así de una necesaria interacción con la madre y todo lo que conlleva de estimulación táctil, visual, y probablemente contactos químicos de varios tipos. Estas interacciones se revelan en el experimento como decisivas para una transformación estructural del sistema nervioso que tiene consecuencias aparentemente muy remotas del simple lengüeteo, como es el jugar (Maturana y Varela, 2003: 85).

Maturana y Varela se refieren también a casos de seres humanos, se trata de dos niñas hindúes, que en 1922 fueron encontradas en una aldea bengalí, al norte de la India, fueron rescatadas “(o arrancadas)” del seno de una familia de lobos que las había criado en completa aislación de todo contacto humano. Las niñas tenían, una unos ocho años, la otra cinco; la menor falleció al poco tiempo de ser encontrada, en tanto que la mayor sobrevivió por unos diez años junto a otros huérfanos con quienes fue criada. Al ser encontradas, las niñas no sabían caminar en dos pies. Se movían con rapidez en cuatro. Desde luego, no hablaban y tenían rostros inexpresivos. Sólo querían comer carne cruda y eran de hábitos nocturnos, rechazaban el contacto humano y preferían la compañía de perros o lobos. Al ser rescatadas, estaban perfectamente sanas y no presentaban ningún síntoma de debilidad mental o desnutrición, y su separación del seno de la familia loba produjo en ellas una profunda depresión que las llevó al borde de la muerte, con el fallecimiento de una de ellas. La niña que sobrevivió diez años cambió eventualmente sus hábitos alimenticios y sus ciclos de actividad, y aprendió a caminar en dos pies, aunque siempre recurría a correr en cuatro pies cuando estaba movida por la urgencia. Nunca llegó a hablar propiamente, aunque sí a usar unas pocas palabras. Las personas que la conocieron en alguna intimidad, nunca la sintieron verdaderamente humana. Este caso le sirve a Maturana y Varela para mostrarnos que, aunque en su constitución genética y en

su anatomía y fisiología eran humanas, estas dos niñas nunca llegaron a acoplarse al contexto humano. Las conductas que el misionero y su familia querían cambiar de ellas, porque eran aberrantes en un contexto humano, eran enteramente naturales a su crianza lobuna.

Es pues, la presencia del sistema nervioso el que introduce en el organismo la dimensión de **plasticidad estructural**; esto es que en cada organismo su historia de interacciones resulta en un camino específico de cambios estructurales que constituye una historia particular de transformación de una estructura inicial, en la que el sistema nervioso participa ampliando el dominio de estados posibles, como el caso del corderito en el que ha habido un cambio en su conducta al no interactuar con los demás como lo hace cualquier otro corderito que no ha sufrido la separación de su madre al momento de nacer, (Maturana y Varela, 2003: 85-87). Los dos científicos distinguen cuatro dominios (o ámbitos o rangos) de cambios en la estructura de sistemas artificiales, los seres vivos y los sistemas sociales:

- a) Dominio de cambios de estado:** esto es, todos aquellos cambios estructurales que una unidad puede sufrir sin que su organización cambie, es decir, manteniendo su identidad de clase.
- b) Dominio de cambios destructivos:** todos aquellos cambios estructurales que resultan en que la unidad pierde su organización y, por lo tanto, desaparece como unidad de una cierta clase.
- c) Dominio de perturbaciones:** es decir, todas aquellas interacciones que gatillen cambios de estado.
- d) Dominio de interacciones destructivas:** todas aquellas perturbaciones que resulten en un cambio destructivo.

Así, todos suponemos, con alguna razón, que las balas de plomos disparadas a corta distancia, en general, gatillan en el que las recibe cambios destructivos especificados por la estructura de los seres humanos. Pero, como es bien sabido, las mismas balas son simples perturbaciones para la estructura especificada por los hombres-vampiros, que requieren estacas de madera en el corazón para sufrir un cambio destructivo. O bien, es obvio que un choque serio contra un poste es una interacción destructiva para una citroneta, pero es una simple perturbación para un tanque, etc. (Maturana y Varela, 2003: 65).

2.2.2 Formación de la estructura intercultural

Pensar en la interculturalidad es pensar en lo que somos, somos un país de acentuada diversidad étnica y cultural y también somos un país abierto al mundo lo que nos lleva a pensar en cómo convivir con el otro según nuestra naturaleza racional, afectiva y social como principio fundamental de nuestro actuar en el mundo. Y pensar en el otro, es pensar en su reconocimiento, reconocer primero que, el otro no es una entidad abstracta, sino un ser individual que tiene un modo de ser y de hacer, de pensar y de querer, que tiene una historia personal y colectiva, que es hijo del tiempo en el que vive con una cultura y costumbres propios y no una extensión de lo que yo quiero o espero que sea, el otro es otro yo, un misterio que no se acaba por conocer. Por tanto, pensar en la interculturalidad es pensar en la necesidad de profundizar en la comprensión del otro, en la realidad una y diversa que hay, en el hombre como ser único y semejante a otros que son como él, únicos y semejantes con otros, en la búsqueda de rutas que nos permitan vivir con los demás conforme a nuestra naturaleza racional, afectiva y social.

Sin embargo, actuar conforme a nuestra naturaleza racional, afectiva y social requiere de una formación, como requiere de formación pensar en la interculturalidad y pensar en el otro. Por ello, la formación intercultural requiere desarrollarse desde la niñez y como tal es una formación dirigida al ser de la persona y orientado a formar el ser del niño o niña a través del acompañamiento permanente, continuo y afectivo que recae principalmente en los padres y maestros. Sin embargo, es una capacidad que también se puede reaprender de un contexto social que promueve actitudes y conductas interculturales, lo cual requiere, como bien señala Helberg (2001:15), de un proceso de formación y de transformación de la persona y de la sociedad en su conjunto, de tal manera que la autocomprensión y la comprensión del otro, sea este un individuo, un grupo o una cultura, se sustenten en

criterios racionales de modo que, confronte nuestras proyecciones y prejuicios. Lo que se persigue con la formación intercultural es que la interculturalidad sea una conducta social, en palabras de Gustavo Solís (2001: 97), que la interculturalidad sea una conducta cultural que precisa de un proceso de aprendizaje, ya sea natural -como parte de la socialización de las personas- o planificado, es decir, formalmente.

En ese sentido, nosotros desarrollamos dos ámbitos para la formación de la interculturalidad, el ámbito del ser con sus respectivos aspectos formativos para el desarrollo de capacidades interculturales desde la niñez e, igualmente, el ámbito formal planificado en la sociedad como parte de las políticas del Estado. Finalmente, la formación intercultural, como toda formación está sujeto a mejoras, ajustes, reevaluaciones, a un proceso dinámico de ser y rehacerse continuamente tanto a nivel personal y como colectivo social.

2.2.2.1 Fundamentos formativos a nivel del ser en la formación intercultural en la niñez

La formación intercultural en la niñez a nivel del ser es parte de la amplitud afectiva y de una pedagogía del amor conducente a formar el ser del niño y niña en el reconocimiento de la persona, su pluralidad, diversidad, costumbres, riqueza cultural, religiosa y étnica. Es una formación a cargo de los padres y maestros, pero que bien podrían hacer uso de instrumentos formativos tales como cuentos y programas interculturales que podrían ser propagados a través de los ministerios, los medios de comunicación e internet. La formación intercultural en la niñez comprende los siguientes aspectos:

A. Amplitud comunicativa afectiva

Generalmente, el afecto no aparece vinculado con la interculturalidad, sin embargo, como la naturaleza misma del afecto es

ser expresiva, expansiva, comunicativa, tiene la propiedad de establecer una relación comunicativa afectiva amplia que se expande a la riqueza material, espiritual y cultural del otro por lo que se constituye en el núcleo de la relación intercultural, dado que, la relación intercultural con el otro es, utilizando los términos de Raúl Fornet-Bentancurt (2001: 63) un involucramiento envolvente con el ser del otro, es decir, no es una mera coexistencia con el otro, sino que es afectiva. Siendo el afecto de naturaleza comunicativa se expande al entorno como afecto a la naturaleza, a los valores ecológicos, sociales, etc.

La formación intercultural del niño y niña forma parte de la formación de la estructura afectiva por eso es una formación que comienza con la atención al otro, el otro es para el niño o niña, en primer lugar, su entorno próximo, los miembros de su familia, su entorno escolar, vecindario, su entorno nacional e internacional. Los niños están naturalmente centrados en sí mismos, sin embargo, como parte de su madures y desarrollo social es necesario volcarlos a prestar atención al otro. Enseñarles a prestar atención es enseñarles a escuchar al otro, escuchar es interesarse, involucrarse, afectarse con lo que el otro siente, quiere, busca, piensa, cree, rechaza. La formación del niño y niña prestar atención y escuchar al otro se complementa con el despertar su atención y escucha con materiales de nuestra diversidad cultural, étnica, musical, lingüística, de modo que sea permanente la actitud conocer al otro, reconocer, valorar a su riqueza material, espiritual y cultural.

La formación en la atención al otro recae en un ambiente familiar donde, en primer lugar, es vital la práctica de la atención a los sentimientos del niño o niña, un contexto familiar donde se muestre una apertura y respeto a los sentimientos, al pensar y ser de cada uno, condiciones que facilitan la fluidez y transparencia en el diálogo. Esta atención afectiva trasciende al conjunto del ámbito familiar y se expande a los otros, a los animales, plantas, la naturaleza, es decir,

forma una amplitud comunicativa con el otro, con su entorno y con la totalidad. Forma también actitudes de permanente apertura y acogida hacia la diversidad y con ella a la interculturalidad.

B. Formación de valores: Amar, verdad y libertad

La preocupación por la formación de valores en los niños y niñas no es excesiva pese a que es un tema recurrente y por todos aceptado dada la crisis de valores en la sociedad. Sin embargo, se observa que en esta formación no está incluido el amor como un valor en el cual formar porque en nuestra sociedad, o bien, se la considera un sentimiento, algo abstracto, o, bien se le ha confinado al ámbito de la ilusión romántica, lo que explica la poca presencia en la formación desde la niñez en este valor, siendo que el amor es el bien más alto de la humanidad y está estrechamente unido a la verdad y, por consiguiente, a la libertad. Por eso, un aspecto visible de esta falta de formación en el amor, es la crisis de la voluntad y la crisis de la voluntad es también una crisis de la libertad. La crisis de la voluntad es una crisis del ser, de ser persona, de la falta de voluntad de ser paciente, de la falta de voluntad de ser comunicativo, de la falta de voluntad de ser caritativo, etc. que trae consigo una crisis del “hacer”, es decir, de esperar, buscar, de pedir, de dar, perseverar, rectificar, rehacer, de ceder, de tolerar, de soportar, etc. Hay crisis de ser y de hacer, hay también crisis de amar.

Una sociedad, en la que está en crisis el amor, la voluntad y la libertad, es una sociedad altamente vulnerable a la manipulación, en términos de Marcuse (1985: 25-33), es una sociedad irracional, que esgrime también una libertad irracional. Según este autor, es una sociedad que ha encontrado una forma de control a través de la satisfacción de las necesidades, por medio de la forma en que está organizada, es decir, imponiendo sus exigencias económicas y políticas para expansión y defensa del sistema, de tal modo que, el aparato técnico de producción y distribución de la sociedad funciona como un

sistema que determina a priori no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias sino también las necesidades y aspiraciones personales, determina sobre el tiempo de trabajo y el tiempo libre, sobre la cultura material e intelectual. En este sentido, la sociedad contemporánea, tiende a ser totalitaria porque impide el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo al formar una falsa conciencia inmune a la falsedad del sistema. Todo lo contrario sería, si el aparato productivo se pudiera organizar y dirigir hacia la satisfacción de las necesidades vitales, persistiría el control, pero tal control no impediría la autonomía individual, sino que la haría posible. Por tanto, si tal es el empoderamiento de esta forma de organización, el espacio que se da a la libertad es más que ficticia, desde luego es una libertad sólo para elegir entre las múltiples alternativas que ofrece esta sociedad, esto es, una libertad alienada.

En una sociedad que es alienada, totalitaria se pierde de vista el proyecto intercultural dado que la tendencia que se sigue es más bien homogenizante, la monocultura. Por el contrario, el proyecto intercultural precisamente consiste en desocultar al otro, que supone su reconocimiento, reconocerlo como ser único y no desechable, como ser querible, con voluntad propia y libre. Sin embargo, ser y hacer en una sociedad que ha “introyectado”, según Marcuse, (1985: 40-42), primero una reproducción perpetua por sí mismo de las necesidades que debiera satisfacer, para luego convertirse en un Ego que traspone lo “exterior” en “interior”, de modo que la existencia de una dimensión interna queda separada y hasta opuesta a las exigencias externas, para desembocar, en una automática identificación del individuo con los modos de vida que erige su sociedad y que a su vez, promueven una falsa conciencia inmune a su falsedad, consideramos limita al ser. Por tanto, el crecimiento del ser del niño y niña implica una maduración en el ejercicio de la voluntad y con ella la voluntad de amar a partir de una decisión que debe formarse desde el reconocimiento de su condición de persona, de la dignidad que le corresponde como tal.

C. Aprender a vivir en armonía

La consecuencia lógica de amar es la armonía. Sin embargo, la armonía con el otro es el resultado del aprendizaje de competencias sociales, afectivas, y del logro de una madurez psicológica y ética, porque, querer vivir en armonía exige deponer la posición individualista “yo quiero”, “yo necesito”, me corresponde, etc., en lugar del nosotros que implica apertura de incluir al otro como un otro yo, con necesidades, requerimientos, perspectivas, negativas, etc. las mismas que uno también podría tener. La armonía es el logro de la capacidad de permanente escucha y atención, de permanente búsqueda de encuentro, de permanente restablecimiento, de permanente comienzo, de permanente morir a sí mismo, de permanente renuncia de sí mismo para recuperarse en el restablecimiento en la relación con el otro.

2.2.2.2 Estrategias para la formación intercultural a nivel formal

El diseño de las estrategias para una formación intercultural de la sociedad a nivel formal requiere del trabajo integrado del Estado con los medios de comunicación, las empresas públicas y privadas. El objetivo es una formación colectiva en la búsqueda del diálogo intercultural a través del reconocimiento mutuo posibilitado por el conocimiento de sí mismo y el conocimiento del otro, necesaria para avanzar en el desarrollo económico sin pasar por encima de la equidad en las relaciones sociales. Esta formación para el logro del diálogo intercultural, implica, como plantea Heinrich Helberg, (2001: 15):

Un proceso de transformación de la persona y de la sociedad en su conjunto, de tal manera que la autocomprensión y la comprensión del “otro”, sea éste un individuo, un grupo o una cultura, estén controlados por criterios racionales, evitando que las proyecciones, los prejuicios, la desinformación y otras distorsiones de la comunicación la perturben o desfiguren, lo que muchas veces lleva a la segregación e injusticias.

Esta es una formación que no se agota en una comprensión racional, sino que es una formación dirigida al hombre total y no sólo a un ámbito de él, por eso Heinrich Helberg (2001: 14), dirá que: “la pedagogía de la interculturalidad es un proceso, porque consiste [en] un cuerpo de conocimientos a aprender: constituye una praxis, un discurso con una ética, valores, procedimientos y un horizonte de interpretación que hay que tener en cuenta”. Es, según precisa Heinrich Helberg (2001: 15) una praxis y una ética que se fundamenta en el reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística como un elemento necesario e imprescindible de la vida del planeta y, como tal, requiere del desarrollo de “líneas de acción de la pedagogía de la intercultural” (Heinrich Helberg, 2001: 41-48), que nosotros seguiremos a continuación y son las siguientes:

A. La interculturalidad como eje transversal del sistema educativo nacional

El sistema educativo en el Perú se ha establecido sin tomar en cuenta su propia realidad cultural y lingüística sino como repetidora de una cultura y lengua dominante, y su preocupación por ofrecer una educación bilingüe intercultural es tan tibia como desarticulada que al paso que va le habrá ganado terreno la tendencia monocultural, incluso como demanda de la misma población debido a su necesidad de subsistencia y desarrollo. Para Helberg, esto se explica debido a que la educación en nuestro país es un instrumento de difusión de una cultura de consumo y no de una afirmación de la identidad propia. Revertir un sistema educativo así, según Heinrich, comienza por crear un sistema científico-tecnológico que sea la columna vertebral que sostenga el aparato productivo en el Perú. Para eso, este sistema debe interrelacionar universidades, institutos superiores, institutos de investigación estatales y privados y las industrias productoras de tecnología y en la que una de las líneas de gestión sea la valorización de

la interculturalidad. En este sentido, se precisa replantear las ciencias desde un enfoque intercultural, universal de modo que se pueda corregir su base etnocéntrica. Juntamente a esto, recomienda institucionalizar la educación bilingüe intercultural con participación indígena y garantizar la construcción de sus sistemas educativos articulados al sistema educativo nacional para lo cual se requiere capacitar a los profesores en la interculturalidad (Helberg, 2001: 41).

B. Reivindicar la presencia del indio en los medios de comunicación

Los medios de comunicación de nuestro país, en su afán de brindar entretenimiento, han hecho del indio, del serrano, el personaje infaltable de los programas cómicos al mostrar al indio como un tipo apresurado en alienarse a la cultura dominante y, por ello lo presentan como incapaces, tontos, además de ingenuos o caricaturizándolos en personajes como la paisana Jacinta. Programas como estos evidencian una perversidad soterrada por doble partida. Por un lado, expresa la sanción por la “apropiación de una cultura” que no les pertenece, de allí la representación de una simbiosis fallida, grotesca, vulgar en el personajes como la “paisana Jacinta” y por otro lado está, el efecto dañino que origina este tipo de caricaturización porque deforma las posibilidades a una adecuada identificación con su propia cultura. Igualmente trastocada es, como bien observa Helberg (2001: 42), la imagen que se tiene de sí mismo el indio, al considerar que consumiendo, vistiendo, etc. los productos de la sociedad de consumo nos sentimos ya parte de esa sociedad de consumo. En contraparte, el canal del Estado desempeña un liderazgo importante al ser promotor de la práctica intercultural a través de diversos programas que nos permiten conocer, valorar y considerar los aportes de nuestra diversidad cultural, pero hace falta multiplicar aún más esfuerzos, sobre todo en programas que promuevan la formación intercultural de los niños que les permita aprender y valorar sobre nuestra diversidad.

C. Cambio de imagen pública de las culturas indígenas

En nuestro país aún persiste la visión del indígena como “primitivo”, se suma a ello su condición de pueblos postergados y excluidos, lo cual conlleva a una resistencia emocional de los mismos peruanos para identificarse con ellos. Para cambiar la imagen pública de los indígenas no tiene que enfrentarse a dos culturas, no hay ninguna necesidad de polarizar posiciones, enaltecer a un tipo de cultura desvalorizando a otra y obstaculizar así la unidad. Lo que significa en palabras de Helberg (2001: 43) la necesidad de construir una visión no idealizada tanto de la cultura occidental como del mundo indígena. De igual forma, se necesita también trabajar sobre la visión distorsionada del mundo indígena debido a la carencia de conocimiento sobre ellos, de sus aportes, de cómo resolvieron ellos sus problemas en el pasado y de cómo contribuirían a mejorar nuestra situación actual y futura. Entonces, para cambiar la imagen pública de las culturas andinas se necesita a juicio de Heinrich Helberg, presentar a las culturas indígenas desde donde sus aportes son contundentes a la situación actual del mundo, por ejemplo: la equidad lograda en los sistemas de intercambio, su desarrollo ecológico y los aportes en recursos cultivados (Helberg, 2001: 43). Por tanto, sin perjuicio de equivocarnos podemos encontrar en las culturas vivas andinas referentes valiosos con respecto a sus valores sociales, afectivos y sus aportes para la conservación del medio ambiente.

D. Campañas de interculturalidad

De acuerdo con Heinrich nuestra realidad muestra la carencia de campañas terapéuticas al problema intercultural o al síndrome del racismo. En efecto, consideramos que hace falta que desde el Estado se vea al racismo como una enfermedad social que constituye una amenaza al surgimiento de situaciones de violencia social y familiar. Por ello, creemos necesario que desde el Estado y comprometiendo al

sector privado se debe incentivar proyectos en todos los niveles educativos e instituciones públicas y privadas que propicien la praxis intercultural, así como el de realizar concursos que premien la práctica cotidiana de la interculturalidad a nivel ejecutivo, legislativo, judicial, y entidades públicas. De lo contrario, los prejuicios y la discriminación no serán superados y por ende será uno de los factores soterrados que impidan el desarrollo de todos. “La discriminación es como un boomerang que se vuelve contra quien la ejerce, puesto que demuestra que tiene la cultura política mínima que exige la convivencia humana” (Helberg, 2001: 16).

E. Educación en valores

Un problema fundamental que es barrera en la relación intercultural es la carencia de una cultura del diálogo, que Helberg (2001: 45), hace bien en identificar como un problema de nuestra educación de valores. Esta educación para el diálogo, requiere entonces aprender a deponer cuestionar al otro y no a uno mismo, de segregar al otro porque es diferente a uno, la búsqueda de la equidad en la comunicación y en las relaciones sociales y económicas, la práctica de la tolerancia, el reconocimiento y el respeto al otro, aprender a ver en la diferencia (cultural) un recurso y no un problema, aprender de otras culturas de cómo es su cultura del diálogo: los contactos ritualizados, de cómo logran sus alianzas, la formalización de instancias de decisión y dirimencia, así como la concertación. En efecto, hay necesidad de buscar más aportes para educar nuestra forma de dialogar, de modo que la actitud del dialogo intercultural sea una ventaja en los enfrentamientos y conflictos sociales que tanto afecta no sólo las inversiones, sino más, como seres humanos y como sociedad.

2.2.3 Dinámica afectiva en la pareja conyugal

Una sola es la vida
Y vanos los amores sin mañana,
Vanos son también
Los besos que no pudieron hacer germinar
De un poco de tierra que hay en todo lo que sólo es ceniza,
Pues uno solo es el amor
Como una sola es la vida.

Del poema "Cellos de ceniza" MLMO

Al referirnos a la dinámica afectiva de la pareja conyugal no se puede hacerlo sin respirar lo que ella misma es en la actualidad: una frontera sin muros que separen entre el pesimismo y la esperanza, entre el sin sentido y la afirmación, que sin embargo es una realidad que no oculta sus posibilidades. Bauman, en su estudio sobre la *Ética Postmoderna*, encuentra que la pareja conyugal, producto del proyecto de la modernidad, por un lado, tiene dificultad para moverse en el ámbito de la proximidad (2004: 98), y, por otro, la ética postmoderna de Lévinas al redimir al otro, ha colocado a la pareja en medio de una aporía, es decir, entre el cansancio del peso de la responsabilidad por el otro y la tentación de liberarse del otro acorazándose en la propia individualidad (2004: 104). En efecto, son tiempos nuevos, pero son también tiempos de mayor necesidad de comprensión de lo que es la pareja conyugal para no perderlo en el sinsentido del matrimonio sólo porque hay vientos nuevos que parecen tempestades.

Por eso mismo, nos interesa hacer ver la profundidad de la relación de la pareja conyugal que al ser íntima, libre, afectiva entraña un comportamiento ético. Eticidad que se manifiesta en el reconocimiento mutuo y en la verdad del acto de amar que son el presupuesto del amor en la pareja y el presupuesto ético de la vida de pareja. Por el contrario, opuesto al presupuesto del amor y al presupuesto ético en la relación de la pareja están la persuasión y la

adulación que son en palabras de Mariapola Fimiani, prepotencia del discurso sobre la verdad y de la afirmación del puro poder sobre el otro y no el acto de amar como acto de verdad. La prepotencia de la adulación y de la persuasión sobre la verdad son actos de sometimiento al otro, de dominio y poder, porque la mentira, el engaño, la persuasión no son, sino, formas de tener el control sobre el otro. La eticidad, al ser el presupuesto del amor en la pareja es también su cimiento, principio y fundamento de la dinámica relacional de la pareja. Por eso, el amor como acto de verdad es ser capaz de amar, ser capaz de amar al otro como persona independiente, es tener capacidad de soportabilidad y es ser capaz de confiar, capacidades que, según Winnicott, se forman desde la niñez. Así evidencia que el amor en la pareja no es un sentimiento, ni un espejismo, sino es una capacidad que se sustenta en una pedagogía del amor que aprende a amar permanentemente. La dinámica relacional de la pareja conyugal es una relación en la cotidianidad donde la pareja se irá determinándose ya sea uniéndose o separándose como un nosotros frente a un complejo de posibilidades que es la realidad donde la personalidad, el carácter, el temperamento, los valores, lo cultural se expresan. No sólo la cotidianidad prueba a la pareja sino que además está expuesta a una sociedad que la amenaza de varias formas, Grün identifica estas amenazas y contrarresta la mentalidad de la inviabilidad de un nosotros y la inexistencia del amor. Por tanto, la dinámica relacional de la pareja no sólo es ética, sino también pedagógica por cuanto su aprendizaje del amor es permanente.

2.2.3.1 Eticidad de la relación de pareja

La pareja conyugal es ineludiblemente una relación de eticidad por cuanto la dinámica relacional de la pareja es íntima, libre y afectiva. Eticidad que no está aislada del curso de la existencia, del movimiento de las sociedades vinculadas a las nuevas realidades que les toca vivir y a las que tiene que superar. Bauman, en su estudio sobre la *Ética Postmoderna*, encuentra que el proyecto moderno ha incidido en la

formación del comportamiento moral del hombre de hoy, lo cual, inevitablemente se desahoga en la pareja. Por un lado, el hombre de hoy está desorientado para manejar la presencia del otro y el afecto que esa presencia suscita y, por otro, también tiene dificultad para vivir una relación, como la de la pareja conyugal dada la aporía a la que lo lleva la proximidad al otro (2004: 105). La incapacidad de manejar la presencia del otro tiene sus antecedentes, según Bauman (2004: 96-97) en el proyecto moderno que al pretender liberar al hombre de toda influencia de la tradición, redujo al hombre a un ser moralmente independiente y autónomo y, por ende, esencialmente no social. Así, el ser humano únicamente quedaba subordinado a un solo poder y movido por un solo poder: el poder legislativo del Estado. Hobbes y Locke, los pensadores más importantes del nuevo orden artificial, no imaginaron nunca que, al pretender que fueran las instituciones sociales las únicas encargadas de preservar, proteger y defender el interés propio de los individuos y que estos sólo tuvieran con la sociedad una relación tan sólo externa e instrumental, pudiera cambiar la vida del hombre de manera fundamental y significativa. Conforme a esta visión el individuo quedaba libre de obligaciones hacia los demás seres humanos; salvo las obligaciones definidas e impuestas por el único poder competente para legislar la “ley de la tierra”, el Estado, así el hombre se fue convirtiéndose en una “monada solitaria”:

La mónada solitaria, cerrada herméticamente, queda abandonada entre la multitud de aquellos que se encuentran cerca aunque infinitamente alejados y enajenados sin remedio y quienes en cada interrelación buscan tan sólo una oportunidad de nutrir su identidad... esto es la sociedad moderna, especializada en la remodelación del espacio social, que apunta a la creación de un espacio público en el que no hubiera *ninguna proximidad moral*. La proximidad es el ámbito de la intimidad y la moralidad; la distancia es el ámbito de la enajenación y la Ley (Bauman, 2004: 97).

Por consiguiente, la “mónada solitaria” como llama Bauman al hombre de hoy, no sabe reconocer la unidad del espacio entre la

intimidad y la eticidad, por ende, el sentido moral que implica una relación, como lo es la relación de la pareja conyugal. Esta dificultad del hombre de hoy de reconocer el espacio mutuo de la pareja conyugal, es decir, la unidad entre la eticidad y la pareja conyugal, la eticidad y la proximidad hace que en su lugar surja en cambio, la legalidad, el espacio del individualismo, donde se contraponen los derechos de uno a los del otro, el poder de uno sobre el otro, de donde resulta que la sequedad moral de la proximidad es la sequedad de la pareja.

Por otro lado, está la ética postmoderna de Lévinas que, si bien, redime al otro y, con ello, restablece el significado moral de la proximidad, sin embargo, para Bauman (2004: 98-99), este restablecimiento del otro está hecho desde la asimetría del yo-tú por cuanto Lévinas confiere al Otro esa prioridad que fue atribuida al yo en la época moderna. Ahora la responsabilidad por el otro, el hacerse responsable por el otro sin esperar ninguna reciprocidad es un peso que cansa llevar lo que hace que, al mismo tiempo, cobre fuerza el impulso de librarse de esta proximidad; es una lucha, la lucha entre el impulso de permanecer y el impulso de escapar:

En el mismo suelo crecen el amor y el odio; el amor más humano y el odio más inhumano. El terreno de la responsabilidad también es, inevitablemente el sitio de la crueldad... La proximidad es el terreno de la mayor gloria de la moralidad, pero también de sus derrotas más innobles (Bauman, 2004: 103-104)

Según Bauman esta situación no es un conflicto que debe buscar soluciones por medio de la victoria o de las concesiones, se trata de una aporía, una situación contradictoria sin solución porque la responsabilidad ha dado origen a la opresión, además, porque soy responsable y no esquivo mi responsabilidad, debo obligar al Otro a someterse a lo que yo, conforme a mi mejor conciencia, interpreto “como su propio bien”. El yo moral ahora es indiferente al interés propio, que no calcula los costos y está dispuesto al sacrificio, pero al actuar con el mejor impulso se le ha robado al Otro su autoridad, uno

se ha convertido en el plenipotenciario del otro porque uno cree escuchar lo que dice según la propia interpretación, al punto que el cariño se ha convertido en poder.

Aunque, Bauman ha colocado a la pareja conyugal en medio de esta aporía, es decir, entre el cansancio del peso de la responsabilidad por el Otro y la tentación de liberarse del Otro acorazándose en la propia individualidad, en la búsqueda de la perfección de la pareja en la perfección de hacerse cargo del otro con el riesgo de la prepotencia de uno sobre el otro, es en la dinámica afectiva de la pareja donde se dan las posibilidades de superarla. En primer lugar, la perfección de la pareja, si cabe el término, es el logro de la comunión entre ambos, no es la obsesión de uno por la perfección, como tampoco lo es la exigencia a la perfección del otro, que marca aún más la asimetría yo-tú. Igualmente, con respecto a la aporía que conduce “ser para el Otro”, es decir, ser responsable de prestar atención a la condición del Otro, ser responsable de inquirir cuál es la condición del Otro, ser responsable de buscar lo que no expresa y como la única forma que tengo de escuchar el contenido de lo que no expresa el Otro para poder actuar, es representarme la voz del Otro, por el que interpreto según mi parecer lo que quiere, también en esta dificultad se puede mirar la salida, siguiendo al propio Bauman. Ciertamente, como él mismo reflexiona, la atención al otro surge antes del conocimiento, la atención es desocultar al otro, es sentir el ser del otro, igual y distinto al mío, la atención no sobrepasa al otro, sino lo conoce sin deformarlo, por lo que no son irreconciliables la atención misma y el conocimiento, entre el impulso que corresponde a la atención al Otro y la razón que pertenece al conocimiento, sino que ambos se complementan y se asisten mutuamente. Por ende, la atención-conocimiento supera esta aporía porque supera el pseudoconocimiento que es la proyección de mi bien como el propio bien del otro. Precisamente, la formación de la sensibilidad en la niñez en la atención al otro justifica aquí su necesidad en la relación de la pareja conyugal.

La eticidad en la pareja comprende dos aspectos que son:

1. Reconocimiento del otro

La relación de la pareja conyugal es una relación sensible a la necesidad de reconocimiento mutuo, es decir, a la necesidad de permanente confirmación y de aceptación mutua. Esta necesidad por el reconocimiento mutuo entrecruza lo ético y cultural, el reconocimiento del yo moral y la identidad, de allí que la falta de reconocimiento sea origen de conflicto, incluso podemos ir más lejos al afirmar que el reconocimiento recíproco no sólo supera el enfrentamiento, posibilita también el entendimiento individual de sí mismo y el entendimiento complementario en pareja, como se desprende del trabajo de Honneth:

El modelo hegeliano arranca de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; sólo si los dos individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el restablecimiento de su identidad, pueden llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo (Honneth, 1997: 87).

El reconocimiento ante todo otorga existencia a lo existente que es la condición de la intersubjetividad, del espacio mutuo y de la eticidad. Por eso, el punto de partida del reconocimiento en una relación de pareja es el reconocimiento mutuo de ser seres para ser amados que constituye la condición primera de otras formas de reconocimiento. Existen distintas formas de reconocimiento, que se buscan, se necesitan por cada uno en la pareja, según Honneth, Hegel menciona tres: el amor, el derecho y la eticidad:

Tanto en *System der Sittlichkeit* como en *Realphilosophie* estaba implícita al menos, la tendencia de aceptar, con el amor, el derecho y la eticidad, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento, en cuyo espacio los individuos se confirman como

personas individualizadas y autónomas en un modo cada vez más elevado (Honneth, 1997: 88).

Sin embargo, consideramos que el amor es la forma más plena de reconocimiento en la pareja, porque involucra otras formas de reconocimiento, legales y éticos, por cuanto el amor es el bien que procura sólo el bien de la pareja, tiene por ello razón Hegel en observar en su teoría, que el amor puede explicar “el proceso de formación de la eticidad como una secuencia de relaciones sociales intersubjetivas” (Honneth, 1997: 88).

La relación intersubjetiva de pareja pone a prueba la confirmación o no del reconocimiento que buscan y necesitan de donde surge el conflicto en caso en que se ven frustradas sus pretensiones:

los sujetos, en el curso de formación de su identidad, se ven forzados en cierto modo trascendentalmente a entregarse, en cada estadio alcanzado de comunicación, a un conflicto intersubjetivo, cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento (Honneth, 1997: 88).

Por tanto, el presupuesto del amor en la pareja es el presupuesto ético de reconocimiento mutuo, por lo que, como afirma Honneth (1997: 89) lo contrario del amor no es el odio, sino el menosprecio, puesto que:

en primer lugar, que al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia, en segundo lugar, notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento.

2. Acto de amar, acto de verdad

Otro aspecto importante de la ética afectiva en la pareja es la verdad del acto de amar, en palabras de Mariapola Fimiani (2008: 54),

que el acto de amar sea un acto de verdad. El acto de amar como acto de verdad se expresa en un sentido doble del amor verdadero: con la verdad del amor como con el amar de verdad y, como tal, contrasta con la persuasión y la adulación, destrezas del relativismo sofista, del arte de la retórica, de las técnicas de prepotencia del discurso y de la afirmación del puro poder (Fimiani, 2008: 56). Ciertamente, el amar puede ser tan sólo un espejismo en los brazos fuertes de la adulación y la persuasión. No es el amar un acto de verdad cuando la adulación suplanta a la verdad, cuando la supuesta admiración, el amor, la necesidad de la otra persona no son sino engaño, mentira y falsedad, como no hay verdad en el acto de amar cuando la relación está dada a base de la persuasión en sus distintas formas, sentimentalismo, amenaza, coacción, prevaricato y ventaja, es decir, la afirmación del poder sobre el otro. En ese sentido, la adulación y la persuasión sofista contrasta tanto con la voluntad como con la verdad, con la verdad del amor como con el amar de verdad, en palabra de de Mariapola Femiani (2008: 56), “es el poder en ventaja de la convergencia con el otro”. La verdad del amor y amor de la verdad es incompatible con la adulación y la persuasión porque son actos de sometimiento al otro, de dominio y poder, de tener el control sobre el otro.

El acto de amar como acto de verdad se corresponde plenamente en el decir y en la propia vida, en palabra y en hechos al insertarse en la complejidad de un mundo. Es una conexión entre eros y etnos, entre amar y la eticidad, tal como Mariapaola Fimiani (2008:57) hace ver, en el que la “parresia socrática” no es el simple acto del decir o el derecho a hablar, no es como un tomar la palabra en público o en una asamblea, sino que la parresia “es aquel especial acto del decir que expresa su fuerza y su eficacia sólo asumiendo como obligación moral una especial relación con la verdad a “través de la franqueza” y con la propia vida “a través del peligro”. La franqueza como garantía de la verdad es también garantía del contraste de la persuasión y de la adulación en la relación de pareja:

La obligación de la franqueza es garantía de la indisociabilidad de los contenidos de las propias convicciones y, por tanto, el compromiso del movimiento del sí en la producción de lo verdadero, con la exclusión de la pérdida de cohesión entre las técnicas y los contenidos del decir, propio de la persuasión y de la adulación (Fimiani, 2008:58).

Sin embargo, la crisis y la práctica del acto de amar y el acto de verdad pasan por la cuestión de la “formación personal” (Fimiani, 2008: 57-58). Por tanto, la falta de correspondencia en el decir amar y el acto de amar radica no en la imposibilidad del amar, ni tampoco en la aparente irrealidad del amor, sino en una formación del amar en la verdad.

La noción de parresia tiende a reforzar la lógica de la realización dual del amor y la idea de la duplicación del poder ético. Si el desplazamiento de la cuestión epistémica de la verdad y de los sistemas de verdad a la ética de la verdad se hace ejemplar en la parresia socrática en esto parresia se disocia de la retórica y de la adulación. La discusión sobre la parresia introduce la cuestión de cómo sea necesario examinar el tipo de acto a través del cual el sujeto que dice la verdad se manifiesta. El acto del decir es siempre un doble movimiento entre el sujeto y la verdad, por el cual se entrecruzan la personalización de lo verdadero a través del sujeto que habla y la exposición del sujeto hablante en la verdad expresada. En este sentido se abre una relación entre la verdad y la espiritualidad, es decir, entre los actos de verdad y la experiencia, desde el momento en que ésta, en el sentido fuerte del término, “es el elemento que califica al sujeto, ilumina el sí y el mundo, y al mismo tiempo, lo transforma” (Fimiani, 2008: 59-60)

La forma más pura y más importante de manifestación de la verdad que tienen que ver consigo mismo es la confesión. Aquí se cumple un acto de verdad en el cual el sujeto es actor y testimonio: el que confiesa manifiesta al otro una verdad que está relacionada con el fondo de la propia conciencia, el informe de las propias intenciones y de

los errores, el secreto del propio corazón y de la propia vida. “Sólo la parresia produce éticamente al sujeto”. No expresa sólo la obligación de decir la verdad, sino una efectiva ética de la verdad. Esto sucede porque la fuente de la obligación, que deviene obligación moral, es otro sujeto, es sólo un sujeto dispuesto a la parresia, “a su ser parresias les”. Si la fuente de obligación del acto de verdad de tipo parresias es siempre otro sujeto parresiasta, este acto de verdad se coloca, entonces, dentro de una originaria duplicación, y la parresia resulta una práctica dual, un ejercicio a dos, y sobre toda una relación entre iguales por la cualidad moral y por la finalidad ética (Fimiani, 2008: 62-63).

2.2.3.2 El amor como capacidad de amar en la relación de pareja

Para comprender lo que es la capacidad de amar en la pareja es necesario verlo en un ámbito que supere el sentido limitado que el concepto del amor ha tomado al estar identificado con la relación sexual, tal como Honneth, siguiendo a Hegel, expone con tan bien lograda profundidad. El mismo Fromm en su obra *El arte de amar*, ha advertido sobre esto mismo, las relaciones sexuales no se identifican necesariamente con el amor, ni el amar se subyuga a las relaciones sexuales como se puede entresacar de la entrevista hecha a Badiou refiriéndose al psicoanalista Jacques Lacan a quien considera uno de los más grandes teóricos del amor. Badiou explica que Jacques Lacan sostenía que “no hay relación sexual” porque cada uno está, en gran parte, a lo suyo, que el goce será siempre el goce de uno, que lo sexual no une, separa. Lo real es que el goce te arrastra lejos, muy lejos del otro. Lo real es narcisista, el vínculo es imaginario. Y si no hay relación sexual, el amor es lo que viene a suplir a la falta de relación sexual. No es que el amor sea el disfraz de la relación sexual, sino que no hay relación sexual, que el amor es lo que viene al lugar de esta no-relación. Por eso, es en el amor donde el sujeto intenta abordar el “ser del otro”. Es en el amor donde el sujeto va más allá de sí mismo, más allá del narcisismo. En efecto, precisa Badiou, en el sexo, a fin de cuentas, uno

está en relación con uno mismo en la mediación del otro. El otro te sirve para descubrir lo real del goce. En el amor, en cambio, la mediación del otro vale por sí misma. Y eso es el encuentro amoroso: uno parte al asalto del otro, a fin de hacerle existir con uno, tal como es.

Después de todo, bien es verdad que la sexualidad, por muy magnífica que sea (y puede serlo), se termina en una suerte de vacío. Y, desde luego, esa es la razón por la cual está bajo la ley de la repetición: hay que recomenzar una y otra vez, y volver a empezar otra vez más (Badiou y Truong, 2014: 8).

Concebir al amor como una capacidad, como la capacidad de amar al prójimo, nos permite ubicarlo en su naturaleza más propia y funcional, de ser el acto, el acto de amar al prójimo que es el origen del movimiento del amor porque incluso para sentir amor por uno mismo uno tiene que haber sido amado primero:

En suma: para sentir amor por uno mismo, necesitamos ser amados. La negación del amor –la privación del estatus de objeto digno de ser amado– nutre el autoaborrecimiento. El amor a uno mismo está edificado sobre el amor que nos ofrecen los demás. Si se emplean sustitutos para construirlo, puede haber una semejanza, por fraudulenta que sea, de ese amor. Los otros deben amarnos primero para que podamos empezar a amarnos a nosotros mismos (Bauman, 2006: 108).

Ser capaz de amar es trascender a vivir en la pura animalidad. Así, vivir sólo para ocuparse de sí mismo, vivir sólo para uno mismo es, en la aguda reflexión de Bauman (2006: 107) pura supervivencia, no requiere mayor exigencia. En la pareja conyugal el amor al otro es un amar al prójimo como a uno mismo lo que hace que el amor supere la volatilidad del romanticismo, la condición del deber y la obligatoriedad, la lógica interpersonal, la propia individualidad. La fuerza y contundencia del amor y del amor al otro se evidencia en que “el precepto del amar al prójimo desafía a los instintos determinados por la naturaleza; pero también desafía el sentido de la supervivencia establecido por la naturaleza, y el del amor a uno mismo, que lo

resguarda” (Bauman, 2006: 107). Por ello, afirmará que el amar al prójimo, es el acta de nacimiento de la humanidad y también representa el paso de la supervivencia hacia la moralidad, porque la supervivencia del hombre sin el trascender al amor al prójimo no es una supervivencia humana sino como la de cualquier otro animal, así, la supervivencia de un humano se transforma en la supervivencia de la humanidad en el ser humano (Bauman, 2006: 106-107). El amor como capacidad de amar se manifiesta sobre todo en los siguientes aspectos:

1. Capacidad de reconocer al otro

Amar al otro, es, ante todo, ser capaz de reconocerlo como existente y existente como persona única, insustituible, valiosa, lo que presupone ser capaz de desocultar al otro. El desocultamiento del otro no implica la negación de sí mismo, significa más bien la liberación de la tensión de oponerse al otro, restituyendo al otro es uno mismo quien se restituye, quien sobrepasa el propio miedo de ver en el otro un competidor, una amenaza. El reconocimiento tiene una importancia vital porque, en primer lugar, notifica la propia existencia, la hace ser presente, existente y, con ella, se redime su valor ontológico de ser alguien importante, único, insustituible, valioso, aceptado. Por eso dirá Bauman (2006: 109) si los otros me respetan es que soy importante, y lo que digo y pienso también es importante. No soy un cero, alguien que se pueda reemplazar y desechar fácilmente. “Ama a tu prójimo como a ti mismo” significa restablecer su presencia, su dignidad, la posesión de un valor único, irremplazable y no desechable.

El reconocimiento es reconocer la dignidad, es reconocer al otro como persona, como ser único, valioso y, efectivamente, irremplazable y no desechable por cuanto nos es constitutivo la dignidad. Por ello, el carácter radical del reconocimiento es tal que incluso para Bauman (2006: 113), sin la dignidad no tiene sentido seguir viviendo. La dignidad, es el valor máspreciado de los seres humanos, el atributo

sine qua non de la humanidad, y la dignidad se opone a la supervivencia a cualquier precio y en cualquier circunstancia, pase lo que pase, haciendo lo que haya que hacer. Sobrevivir a los demás, es vivir el derecho del más fuerte, del más astuto, del más ingenioso (Bauman, 2006: 114). Esta dignidad debe ser también condición sine qua non de la relación de pareja, de modo que, la negación de la libertad, la denigración de la propia dignidad, la infelicidad desnaturaliza la relación de pareja.

Precisamente por eso, reconocer al otro es reconocerlo como ser para ser amado que, según Hegel, citado por Honneth, es el primer estadio de reconocimiento recíproco:

Por ello, para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional (Honneth, 1997: 118).

Por lo que el reconocimiento a ser amado, a la atención amorosa viene a ser la conjugación de las otras formas de reconocimiento.

2. Capacidad de amarse como personas independientes

Según el psicoanalista inglés Donald W. Winnicott referido por Honneth, la capacidad de amarse como personas independientes depende, de la capacidad tempranamente adquirida de saber equilibrar entre simbiosis y autoafirmación. Es decir, depende de cómo se haya constituido o de cómo se haya dado el proceso por el que madre e hijo se han desprendido de la situación de ser-uno indiferenciado en los primeros seis meses de relación de modo que al final del proceso aprendan a amarse y aceptarse como personas independientes. Se trata pues de un aprendizaje que se resuelve en el juego conjunto

intersubjetivo de madre e hijo en la que se debe lograr la maduración infantil de modo que se pueda formar una personalidad síquicamente sana (Honneth, 1997: 121).

El enamoramiento es comparable con la primera fase de relación simbiótica entre madre e hijo, por eso, es necesario el aprendizaje de saber alcanzar ese equilibrio entre simbiosis y autoafirmación, es necesario transitar desde el embelesamiento del enamoramiento a la adultez de la pareja de amarse como personas independientes. Según Winnicott, la primera fase de esa relación de comunidad simbiótica, que se implanta inmediatamente después del nacimiento, se caracteriza por una dependencia absoluta, en la que los dos sujetos de interacción están completamente destinados uno al otro en la satisfacción de sus necesidades, sin encontrarse en condiciones de enfrentamiento de intereses. En el caso de la madre, ella vive la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación porque se ha identificado con él durante el embarazo; por ello su atención emocional está tan amoldada al niño, que aprende a adecuar sus atenciones y cuidados, como por un impulso interno a sus cambiantes exigencias, que ella siente igualmente. A la dependencia de la madre le corresponde la total indefensión del lactante que todavía no puede articular con ningún medio comunicativo sus necesidades físicas y emocionales porque es incapaz de diferenciación cognitiva entre sí y el entorno y es la madre quien asegura su seguridad.

De allí que la capacidad de aceptar la independencia del otro es, siguiendo a Winnicott, ser capaz de transitar de una dependencia absoluta a una dependencia relativa tal como sucede en la relación madre-hijo. El advenimiento de la emancipación de la madre comienza cuando tiene que ampliar su campo de atención social, entonces, empieza a liberarse de su identificación primaria, corporal, con el lactante. Este retorno a la cotidianidad rutinaria fuerzan a la madre a dejar tiempos cada vez más largos mientras que al niño le corresponde

un desarrollo intelectual que le aporta la capacidad de una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno. Por término medio a la edad de seis meses el niño empieza a entender las señales acústicas u ópticas como indicaciones de futuras satisfacciones de sus necesidades, de manera que puede sobrellevar las breves ausencias de la madre. Con ello, su persona, por vez primera, es vivida como algo en el mundo que no está sometido al control de su propia omnipotencia esto significa para el niño una germinal independencia, sale de su “dependencia absoluta” el niño empieza a la propia atención de sí mismo. En este nuevo estadio de interacción, que Winnicott denomina de “dependencia relativa”, se dan los pasos decisivos en el desarrollo de la capacidad infantil para el logro de lo que Hegel define al amor como el “ser sí mismo en otro”, que debe concebirse como el modelo elemental de todas las formas maduras del amor” (Honneth, 1997: 124).

3. Capacidad de soportabilidad

La capacidad de soportabilidad está relacionada con la sobreabundancia de amor y afecto de la madre que ha sido capaz de soportar la conducta agresiva y la tensión del niño en ese periodo crítico de transición de una dependencia absoluta entre la madre e hijo a una dependencia relativa. La soportabilidad es una legítima capacidad de amar, amar es soportar, porque soportar es el hecho insuperable del amar que compromete la voluntad, la decisión, la dignidad y el don, de allí que la soportabilidad sea el lado noble del amor, como corroboramos con la investigación de Winnicott (Honneth, 1997: 125). Según este autor, cuando la madre por su creciente autonomía ya no puede estar constantemente a la disposición de su hijo, el niño puede resolver esta crisis de frustración y desilusión en la medida en que su entorno social le facilite el empleo de dos mecanismos psíquicos que sirven conjuntamente para la elaboración afectiva de las nuevas experiencias; al primero de estos mecanismos, Winnicott lo denomina “destrucción” y al segundo, bajo el concepto de “fenómenos de transición”. En el primer

caso, se refiere a que el niño desarrolla una predisposición a actos agresivos que se dirigen a la madre percibida como independiente; el niño o niña queriendo protestar contra la desaparición de la omnipotencia, intenta destruir el cuerpo de la madre, hasta ahora vivido como fuente de placer, cuando replica con golpes, mordiscos, empujones. Estos actos destructivos, lesivos, no son expresión de una elaboración negativa de experiencia frustrantes, sino que constituyen un instrumento constructivo cuando la madre sobrelleva amorosamente las acciones destructivas del niño con cuya ayuda el niño puede llegar a un reconocimiento de que la madre es un ente con derechos propios, una persona capaz de oponer resistencia, entonces el niño aprende a vivir sin fantasías de “omnipotencia narcisista”. Es el camino de la reciproca delimitación de fronteras, de modo que madre y niño pueden saberse dependientes del amor del otro, sin necesidad de fundirse simbióticamente.

Con respecto a los fenómenos de transición, el segundo mecanismo para la elaboración afectiva de las nuevas experiencias del niño o niña en su transición de una dependencia absoluta a una dependencia relativa, consiste en la fuerte inclinación de los niños de pocos meses a aceptar una relación afectiva con los objetos de su entorno material; tales objetos, partes del juguete, la punta del cojín o su propio pulgar, son tratados como posesión exclusiva, a veces altamente amados pero también apasionadamente destruidos. Tales objetos constituyen sustitutivos de la madre perdida en el exterior, el niño puede servirse de ellos prácticamente delante de sus padres para prolongar la vivencia de sus originarias fantasías de omnipotencia por encima de las vivencias de la separación, y al mismo tiempo ponerla a prueba en la realidad. El niño no sólo se relaciona con los objetos de manera simbiótica sino que los expone de nuevo a ataques coléricos y a intentos de destrucción. De esto Winnicott cree poder deducir que en los objetos de transición debe tratarse de un miembro intermedio entre la vivencia primaria de la fusión y la experiencia de ser separado; en el

comercio lúdico con los objetos afectivamente investidos el niño intenta colmar simbólicamente la fisura abierta entre mundo interior y mundo exterior, dolorosamente vivida (Honneth, 1997: 126-127). En cambio, la tolerancia es el respeto a las creencias, opiniones, costumbres y lo cultural, es decir, a los modos de vivir y de pensar del otro.

3. Capacidad de confiar

La pareja conyugal es una relación de confianza mutua. La confianza es el cimiento de toda relación porque es el principio del actuar y del amar. Confiar es creer, de donde surge la relación amar-compromiso lo que explica que a falta de ella, la permanencia de la pareja sea tan frágil y precaria. En la actualidad, la pareja permanece junta sólo mientras ambas partes consideran que la relación conyugal produce satisfacción suficiente como para que cada individuo permanezca en ella, cuando esta satisfacción se enfría la relación puede ser concluida por cualquiera de los dos, en cualquier momento particular, es la actual “relación pura” de la que habla Giddens (1992: 58). Este tipo de pareja, como refiere Bauman (2005: 120-122), ha reemplazado al modelo de unión personal del tipo “hasta que la muerte nos separe”. Ahora, la relación de pareja divaga por la pista a convertirse en otro producto más que se consume y se desecha quedando diluida todo el sentido teleológico que ella conlleva como la confianza y con él, el compromiso, pero además, esto ya se hace una percepción colectiva:

La conciencia compartida, y de hecho generalizada, de que todas las relaciones son “puras” (es decir frágiles, fisíparas, destinadas a durar mientras resulte conveniente, y por lo tanto con “fecha de vencimiento”) no es suelo fértil para que arraigue y florezca la confianza (Bauman, 2005: 121).

El modo tan ligero, frágil de vivir los vínculos afectivos de los que se espera que duren en tanto resulten convenientes, es en efecto, la construcción de un edificio sin cimiento, el terreno infértil que no dará

ningún fruto. Comprometerse significa, hoy en día, correr riesgos de que a futuro uno pueda ser dañado en caso de que la relación fuera disuelta. El compromiso del tipo “hasta que la muerte nos separe”, en las buenas y en las malas, en la riqueza y en pobreza, se parece cada vez más, a una trampa que debe evitarse a cualquier precio, porque, uno está bien mientras no se complica comprometiéndose con alguien, está bien mientras no se arriesga a comprometerse afectivamente.

Si uno sabe que su pareja puede decidir acabar con la relación en cualquier momento, con o sin su propio acuerdo (tan pronto como descubre que usted, como origen de potencial gozo, ha perdido todo potencial y ya no ofrece la promesa de nuevos placeres, o sólo porque el pasto parece más verde de otro lado de la cerca), invertir todos sus sentimientos en la relación siempre es una alternativa riesgosa. Invertir sentimientos profundos en la relación y jurar fidelidad implica un enorme riesgo: eso lo convierte en alguien dependiente de su pareja siendo este sentimiento la base de la responsabilidad moral hacia el Otro (Bauman, 2005: 121).

Confiar es un acto de la razón, del corazón y de la voluntad; es el acto de la razón, del corazón y de la voluntad porque reconoce lo que es el bien, reconoce los sentimientos que tiene y decide sin ningún tipo de coacción. La enfermiza fragilidad y la vulnerabilidad de las relaciones de pareja se extienden además a toda clase de vínculos sociales (el empleo, el ámbito profesional, etc.), aquello que apenas unas décadas se estructuraban dentro de un marco duradero y confiable.

La confianza se manifiesta en la capacidad de estar solo que, según Winnicott, se origina en la confianza adquirida en la niñez (Honneth, 1997: 128). Se trata de un tipo de autocomprensión en la que la persona se sabe amado por una persona vivida como independiente y que se produce cuando la madre sabe sobrellevar el periodo crítico de la ruptura simbiótica al soportar los ataques agresivos sin la venganza del desamor. Si este amor de la madre es duradero y seguro, el niño puede desarrollar, a la sombra de la seguridad intersubjetiva la capacidad de ser solo en el sentido de que él empieza a descubrir “su propia vida

personal”. Sólo en la medida en que en la realidad síquica del individuo “está presente un objeto bueno”, puede, según Mead (Honneth, 1997: 128) presuponer una confianza en que la persona amada mantiene su inclinación, incluso si se le escapa su propia atención; pero esta seguridad no es más que la vertiente externa de una confianza madura. Por ello:

“En esa medida, la capacidad “de ser solo” es la expresión práctica de una forma de autorreferencia, tal como Erikson la ha concebido bajo la denominación de “confianza en sí”; el niño pequeño, porque está seguro del amor maternal, consigue una confianza en sí mismo que le permite sin angustias ser solo consigo” (Honneth, 1997: 129).

La confianza no sólo es clave para la ruptura de la simbiosis en la pareja de modo que pueda emerger ese equilibrio productivo de “ser-sí mismo en otro” sino, que lo es también, para superar sin angustia la frustración, la oposición, o como afirma Winnicott (Honneth, 1997: 128-129), para la estructura de una relación amorosa madurada por la desilusión recíproca, siendo que es:

En esa medida la forma de reconocimiento amor, que Hegel había descrito como un “ser-sí-mismo en otro”, designa no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión; la “referencia en sí” y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexiónados posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro (Honneth, 1997: 130).

Ahora, todas estas consideraciones pierden algo de su carácter especulativo si se insertan como trastornos del equilibrio del reconocimiento, lo que clínicamente se llaman “masoquismo” y “sadismo”, investigadas por Jessica Benjamin (Honneth, 1997: 130-131). Así, tanto el sadismo como el masoquismo se producen porque uno de los dos como sujetos participantes no puede desprenderse o de la situación de autonomía autocentrada o de una dependencia simbiótica:

Tales unilateralizaciones interrumpen, como Benjamín muestra el intercambio continuo entre la autorreferencia y la delimitación, ya que en su lugar las formas patológicas instalan un esquema rígido de reciproca totalización: la dependencia simbiótica de uno de los miembros de la pareja en la relación amorosa se retiene complementariamente en las fantasías agresivas de omnipotencia, a la que está ligado el otro.

Finalmente, la capacidad de amar como actos de amor se expresa desde actos amables hasta una permanente disposición a la donación, de servicio, de entrega. Son actos que caracterizan a la persona, son el resultado de un aprendizaje adquirido desde la formación de su estructura afectiva básica, desde el modelo familiar donde han habido ejemplos concretos, vivenciales de amor, así como también de su madurez ética frente a patrones y estereotipos culturales imperantes en la sociedad como el antagonismo entre hombre y mujer, la cosificación de la persona, el individualismo que limitan el desarrollo de la capacidad de amar.

2.2.3.3 La cotidianidad de la pareja conyugal

A diferencia de una relación de enamorados, la pareja es una relación en la cotidianidad, donde se pone al descubierto el modo de darse de cada uno funcionando como pareja, es decir, como un nosotros. En ese sentido la pareja es una condición de ser y relacional único. La cotidianidad es el plano espacio temporal del existir concreto en un mundo de cosas y de otras personas también concretas donde la pareja se irá determinándose ya sea uniéndose o separándose como un nosotros frente a un complejo de posibilidades que es la realidad donde la personalidad, el carácter, el temperamento, los valores, lo cultural se expresan fraguándose en la capacidad de amar de cada uno y donde también un lenguaje de significados aparecen en la comunicación y el diálogo de la pareja. Heidegger en *Ser y tiempo* al respecto dirá que las cosas que se encuentran en el mundo antes que ser simples presencias, realidades provistas de una existencia “objetiva”, las cosas son

instrumentos, es decir, tienen su significado en relación con nuestra vida. Por ejemplo, tanto las palabras, acciones, sentimientos, etc. adquieren en la cotidianidad de la pareja un significado que se graba como agradables o desagradables. Por esto, aquí radica lo que se llama la insoportabilidad de la convivencia de ambos porque las cosas, o mejor su significado, las personas, o mejor, lo que dicen, hacen, callan, se van haciendo de un significado que ya anticipa su presencia objetiva, su “utilizabilidad” o trato. Así, las personas significan actos, sus acciones significan actitudes, sus actitudes significan rechazo o aprobación, odio o amor, engaño o verdad, afecto o de frustración. En suma, cuando tratamos con personas o cosas ya vienen significando algo ya sea agradable o desagradable, de unión o separación para la pareja como parte de su convivir en la cotidianidad. Por tanto que las cosas sean ante todo instrumentos significa que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines.

Por cuanto la realidad cotidiana de la pareja es un existir concreto en un mundo de cosas y de otras personas también concretas que se encuentran en el mundo provistas de significado en relación con nuestra vida, entonces, el punto de partida para vivir la cotidianidad es la asequibilidad. La asequibilidad ante lo mutable, la asequibilidad ante lo que es permanente y no parece cambiar, asequibilidad frente a lo incierto, ante la frustración, ante lo inesperado, ante lo que se detesta, es decir, a toda la complejidad de posibilidades que es la cotidianidad. En efecto, Heidegger cuestiona el concepto mismo de realidad como simple presencia porque, sostiene que, el modo de presentarse originario de las cosas en nuestra experiencia no es aparecer como “objetos” independientes de nosotros, como cosas “en sí”, sino que ante todo están en relación con nosotros como instrumentos, que se nos dan como instrumentos, su ser está radical y constitutivamente en relación con el ser proyectante del Dasein.

2.2.3.4 Amenazas a la dinámica afectiva en la pareja conyugal

La construcción de un nosotros en la relación de pareja que es caminar a la par con el otro que es otra persona tan única como uno mismo con quien se vive en una dinámica relacional de permanente crecimiento y sostenimiento mutuo, está también expuesta a una sociedad que la amenaza de varias formas que podrían hacer pensar en la inviabilidad de ese nosotros y el desencanto e inexistencia del amor. Anselm Grün, uno de los autores espirituales más conocidos de nuestro tiempo, en su obra: *El alimento del amor, relación y espiritualidad* afirma que no es que el amor esté desaparecido sino que necesita de cuidado y alimento puesto que está expuesto a muchas amenazas. Grün (2012: 11-21), ha identificado varias amenazas que afectan a la relación de pareja. Una primera amenaza es el individualismo. El individualismo tiene aspectos positivos como por ejemplo, que cada uno pueda hacer realidad su propio proyecto de vida sin los impedimentos de la influencia social. Sin embargo, esta libertad tiene también su lado oscuro, pues cada uno se concentra en el desarrollo de su propia vida y el otro es o bien, instrumentalizado, es decir, es utilizado para nuestro propio beneficio o es visto como alguien que quiere utilizarnos o dañarnos (Grün, 2012: 11). En consecuencia, hay un razonable miedo a formar una relación y la desconfianza latente obstaculiza el crecimiento en el amor.

Una segunda amenaza es la escogencia múltiple. Grün observa que en la actualidad la posibilidad de entablar relaciones con otras personas es grandísima, por un lado, ahora las mujeres comparten el mismo plano espacial y de movilidad social que el hombre a través de su actividad profesional y por otro, está la internet que ha aumentado las posibilidades de encontrar “la pareja ideal” y, sin embargo, con ello no ha crecido la capacidad de amar, al contrario está más amenazada que nunca. Así, refiere Grün, las agencias de búsqueda de pareja se han convertido en una industria rentable. Todos los estratos sociales

participan de una vasta y metódica escogencia de pareja sexual o de vida que es facilitada o posibilitada por la preselección, de modo que millones de buscadores se registran en bancos de datos y catálogos. Sin embargo, lo que se ha originado es, según Grün, basándose en el ensayo del sociólogo Sven Hillenkamp, una “paradoja” en esta múltiple escogencia:

La búsqueda constante se ha convertido en una evidente adición... y tienen que estar “probando” siempre, tanto que siguen buscando aunque ya tengan una pareja. Porque nunca encontraran una pareja “ideal”. Hillenkamp dice al respecto: “Están en una búsqueda interminable de algo mejor, de alguien mejor” (Grün, 2012: 13-14).

Otra amenaza es la presión temporal del mundo (Grün, 2012: 14):

Las exigencias de la sociedad de consumo y de la economía, con su presión por la eficacia, no son adecuadas para promover relaciones de calidad. Si las personas quieren acercarse no es posible hacerlo de un modo deliberado y agitado pues la convivencia requiere cuidado y esto supone tiempo... La presión temporal del mundo, con el cual vivimos, lleva a muchos a no tener la paciencia que se necesita para el crecimiento de una relación de pareja.

La pérdida de la intimidad es otra de las amenazas identificadas por Grün (2012: 15). Se afecta la intimidad cuando hay falta de pudor de los medios, se nos expone a la pornografía que es vista como algo “normal”, cuando los espacios de lo público no respetan los límites de la intimidad de las relaciones de personas famosas, y cuando los realtys que convierte a personas vulnerables en figuras mediáticas exhiben sin escrúpulo lo que más puede provocar expectación, así famosos y no famosos exponen su relación a través de la televisión o de internet. Todas estas situaciones son nocivas para el ambiente de las relaciones porque “la relación requiere la protección de la intimidad. La pérdida de la intimidad y la exposición de todos los aspectos de la relación son un veneno para una auténtica relación” (Grün, 2012: 15).

Están también otros aspectos que amenazan la construcción de un nosotros en la pareja y que son más sutiles de reconocer, pero no para la atenta mirada de Grün, estos son: la trampa de la objetividad, la soledad encubierta, el miedo al compromiso, y la pérdida de la trascendencia. Con respecto a la objetividad, hoy en día es vista como la virtud moderna por antonomasia. Ella supone la disposición a decidir racionalmente sin quebrarse ante los sentimientos incluso ante el propio querer. Sin embargo, en una relación de pareja no se puede pretender sustraerse de las emociones, de la personalidad del otro:

Los conflictos en las relaciones nunca son conflictos meramente objetivos, pues tocan el alma humana. Allí aparecen heridas inconscientes y necesidades no satisfechas, y despliegan su dinámica. Esta dimensión del alma ha de ser tomada en cuenta, reconocida y valorada para que la pareja pueda resolver los conflictos. Quien crea que puede solucionar un conflicto en su relación a partir de la pura razón, creará nuevos conflictos, pues lo que el otro tenga que reprimir en ese momento se manifestará en la próxima oportunidad (Grün, 2012: 17).

La soledad encubierta es la triste realidad de las personas que no pueden reconocer y ver su incapacidad para tener una relación, pues se perciben como personas sociables y divertidas con muchos contactos en las redes sociales, pero no tienen ninguna verdadera relación, nadie que los tome en serio como personas (Grün, 2012: 17). Esta soledad encubierta se extiende incluso al matrimonio cuando no se establece una verdadera relación de amor y de intimidad y la relación de pareja ha degenerado en una relación instrumental, de dependencia afectiva, o los resentimientos interfieren en la relación. También el miedo al compromiso es otra amenaza para la pareja porque es un miedo que lleva a encerrarse internamente para no sufrir una desilusión. Este miedo tiene sus raíces en las experiencias negativas que en la infancia se tuvo, por ejemplo, cuando la confianza que de niño o niña se tuvo a la madre, o al padre o a otra persona ha sido dañada, entonces se desarrolla el miedo a las relaciones, por ello, como tan pronto surja la confianza con otra persona esta puede ser rota (Grün, 2012: 18-19).

Y por último, resaltado por Grün (2012: 20) como una amenaza fundamental en la relación de pareja por las consecuencias tan serias que tiene, es la pérdida del sentido de trascendencia. Cuando hay pérdida de la trascendencia uno se obsesiona demasiado con el otro, tanto que se espera todo de él, siempre se está mirando al otro exclusivamente, o nos volvemos controladores u observadores analíticos o nos aburrirnos. “Para que una relación prospere, no tenemos que contemplarnos constantemente, sino que tenemos que mirar en una misma dirección, esto significa que tenemos que compartir valores fundamentales o tener metas comunes” (Grün, 2012: 21). Sin embargo, cualquier proyecto común que una íntimamente a la pareja también puede agotarse, por eso se necesita algo más, una dirección inconmensurable que trascienda lo puramente material, eso es precisamente la trascendencia, algo que es difícil de vivir en nuestra época marcada por el materialismo, que en afirmación del filósofo y psicólogo suizo Jean Gebser: citado por Grün es:

Todo énfasis exagerado del aspecto material cultiva, e incluso hipertrofia, el egocentrismo hasta que éste finalmente degenera en una carencia absoluta de relaciones. Una persona que durante toda su vida utiliza todas sus experiencias para aumentar su egoísmo y satisfacerlo, se aparta de toda referencia auténtica a su propia esencia, a sus prójimos y a los valores eternos (Grün 2012: 21).

2.2.4 CONDICIONES QUE POSIBILITAN O IMPOSIBILITAN LA RELACIÓN DE LA PAREJA CONYUGAL Y LA RELACIÓN INTERCULTURAL

El enamoramiento es un arrobamiento,
un fuego intenso en el interior de uno,
un tránsito hermoso al amor, a ese estado de felicidad mutua,
de estar marcado aun cuando se está lejos.

(MLMO)

Tan importante como comprender la profundidad del dinamismo relacional de la pareja, también lo es, la búsqueda de posibilidades de acrecentamiento y fortalecimiento, nuevas perspectivas en función a la nueva realidad y como resultado de su aprendizaje de la historia. La obra de Tzvetan Todorov (2003) *La conquista de América: el problema del otro*, es una referencia fundamental en el sentido pedagógico del amor que pretendemos formar porque nos permite hallar esas condiciones que posibilitan o imposibilitan tanto la realidad de la relación de la pareja como en la realidad de la relación intercultural, no sólo porque la estructura del texto, señalados en los capítulos del libro: descubrir, conquistar, amar, conocer, pueden extrapolarse al proceso de relación de pareja, sino también porque todo el trama de la obra de Todorov está lleno de una invalorable riqueza descriptiva de la complejidad en la relación con el otro lo que hace que ambas realidades sean homologables. En *La conquista de América*, el otro no sólo son los indígenas o Moctezuma, es también para los indígenas Colón o Cortés, es lo que Todorov denomina “La cuestión del otro” que nos coloca frente a otro que descubrimos y entonces la cuestión es ¿Quién soy yo y quién es el otro?, ¿Lo reconozco como tal o no? ¿Es un espejismo o es real el amar que le tengo y, por ende, es un amar-comprender constructivo o destructivo del otro? y ¿Desde qué perspectiva lo valoro?. Es precisamente, esta “cuestión del otro” lo que lo hace ser homologable con la relación de la pareja conyugal y la relación intercultural, de modo que, todo cuanto posibilite

o fracture la relación con el otro, posibilitará o hará fracasar también la relación de pareja o la relación intercultural.

2.2.4.1 El descubrimiento del otro

¿Qué empuja a uno a buscar al otro? Que exista un motivo cualquiera para salir de uno mismo es un gran motivo ya. Porque salir del solipsismo, recurrir al otro, es la necesidad de la afirmación de uno mismo, de la necesidad de dar y recibir afecto. Por ejemplo, en la historia que presenta Todorov (2003: 23-24) se señalan tres mundos que son parte de la vida de Colón y, por tanto, tres móviles de su actuar: el primero, humano (la riqueza), el segundo, divino, la propagación de la fe cristiana y el tercero relacionado con el disfrute de la naturaleza, la aventura, las hazañas en conocer tierras nuevas. Estos tres móviles ocupan ámbitos que no se interceptan en el mundo de Colón. De allí, que Colón muestra comportamientos diferentes, según que se esté dirigiendo a la naturaleza, a Dios o a los hombres lo que determinará su interés a uno a diferencia de otro.

Si hay tres mundos que no se interceptan en Colón, se comprende cómo es que Colón no sólo cree en el dogma cristiano, sino que también cree, como señala Todorov, en los cíclopes y en las sirenas, en las Amazonas y en los hombres con cola, y su creencia, que por lo tanto es tan fuerte como su fe en San Pedro, le permite encontrarlos. Y entonces, no se preocupa por entender mejor las palabras de los que se dirigen a él, pues sabe de antemano que va encontrar cíclopes, hombres con cola y Amazonas. Bien ve que no hay sirenas, como se ha dicho, mujeres hermosas; pero en vez de concluir que las sirenas no existen, corrige un prejuicio con otro: las sirenas no son tan hermosas como se supone. Porque sabe de antemano, lo que las cosas son, lo que va a encontrar, la experiencia concreta no puede referirle la verdad (Todorov, 2003: 25). Es un salir de sí mismo infecundo que se vuelve vacío a sí mismo, que se llena de sí mismo. Es un salir de uno mismo que no transita al

descubrimiento del otro, descubrir es echar raíces profundas que hagan posible el vínculo, una experiencia perdurable.

Con tres mundos que no se interconectan su comportamiento no es el mismo en un caso que en el otro, Colón es más perspicaz cuando observaba a la naturaleza que cuando trata de entender a los indígenas, como detalla sus escritos, y muy particularmente el diario del primer viaje, que revelan una atención constante a todos los fenómenos naturales. Peces y pájaros, plantas y animales son los personajes principales de las aventuras que relata (Todorov, 2003: 26). Colón, “vive su mundo”, pero a la par queda ensombrecida la presencia del otro, de allí sólo es un medio paso para la negación del otro y con él la negación de la realidad:

Durante el tercer viaje hace escala en las islas del Cabo Verde, que sirven en aquella época a los portugueses como lugar de deportación para todos los leprosos del reino. Se suponen que éstos se van a curar comiendo tortugas y lavándose con su sangre. Colón no presta ninguna atención a los leprosos y a sus singulares costumbres; pero se lanza de inmediato a una larga descripción de las costumbres de las tortugas (Todorov, 2003: 27).

De igual forma, en la carta que escribe a los Reyes, en lugar de verlo impresionado ante una situación casi trágica se puede ver a Colón haciendo de etólogo experimental en la célebre escena del combate entre un pecarí y un mono:

Animalias menudas y grandes hay hartas y muy diversas de las nuestras. Dos puercos hube yo en presente, y un perro de Irlanda no osaba esperarlos. Un belletero había herido una animalia, que se parece a gato paul, salvo que es mucho más grande, y el rostro de hombre, tenía atravesado con una saeta desde los pechos a la cola, y porque era feroz le hube de cortar un brazo y una pierna: el puerco en viéndole se le encrespó y se le fue huyendo...” (Todorov, 2003: 27)

Además de ser un hombre atento a los animales y a las plantas, Colón lo es aún más para todo lo relacionado con la navegación, no hay

un día sin que tome anotaciones referentes a las estrellas, los vientos, la profundidad del mar, el relieve de la costa; los principios teológicos no intervienen aquí, como tampoco le suscita un interés la presencia de algún nativo. Lo que lo descubre como un hombre sin una comunicación real con su entorno ni con el otro, sino que el entorno es, el otro existe en la medida en que Colón les da cabida. Por ello, cuando se relaciona con el mundo, con el otro, como examina Todorov, lo hace con verdades de antemano con respecto a cómo funciona el mundo a cómo es el otro, su interpretación de las cosas ya no consiste en buscar la verdad, sino en encontrar confirmaciones para una verdad conocida de antemano y es un hombre que toma sus deseos por realidades. Por ejemplo, en las anotaciones hechas en su Diario, durante todo el primer viaje de travesía (Colón toma un poco más de un mes para ir de las Islas Canarias a Guanahani, la primera isla que ve en el Caribe), encuentra indicios de tierra sólo una semana después de su partida: “Vieron mucha hierba y muy a menudo, y era hierba que juzgaba ser de peñas” (17.9.1492). “Apareció a la parte del Norte un gran cerrazón, que es señal de estar sobre la tierra” (18.9.1492). “Vinieron a la nao dos alcatraces y después otro, que fue señal de estar cerca de la tierra” (20.9.1492)... Colón ve “señales” todos los días y sin embargo ahora sabemos que estas señales mentían (o que no había señales), puesto que no llegarán a tierra sino el 12 de octubre, o sea más de veinte días después. En el mar, todas las señales indican la cercanía de la tierra, puesto que eso es lo que desea Colón. En tierra, todas las señales revelan la presencia del oro: también de eso está convencido de antemano... Durante el tercer viaje, sigue con ese mismo esquema de pensamiento: piensa que esas tierras son ricas, pues desea que lo sean; su convicción es siempre anterior a la experiencia” (Todorov, 2003: 28-29), lo cual lo atrapa en razonamientos equivocados como expresa en su Diario, 21.11.1492: “Por este calor que allí el Almirante dice que padecía, arguye que en estas Indias y por allí donde andaba debía haber mucho oro” (Todorov, 2003: 30). Por eso, el descubrimiento del otro es descubrimiento de mi sensibilidad, la sensibilidad nos hace salir de uno

mismo, siente al otro, lo reconoce, sin esa sensibilidad no existe el otro, sino son cosas que existen en la medida que necesito de ellas.

El enamoramiento tiene un parentesco con ese descubrir al otro, es la fase de la seducción, la etapa en el que el compañero es idealizado, pues se ama el hecho de amar, el hecho de salir de uno mismo, aún no a la persona concreta y real; la ilusión de amar lleva a que uno muestre su mejor imagen, se ajuste a las expectativas del otro, se esté atento al más mínimo detalle con el fin de asegurarse de ser correspondido. Hasta el momento en que la pareja ya es un hecho, comienza el relajamiento en agradar al otro y se empieza a mostrar la verdadera imagen. “Entonces, empezamos a decir, e incluso a exigir, lo que esperamos de nuestra relación de pareja. Ya lo habíamos dicho, o sugerido, pero el otro no había escuchado realmente la expresión de nuestras expectativas y aspiraciones” (Dallaire Yvon, 2009: 15). Recién es cuando nos damos cuenta, entonces, de que el otro no comparte nuestros puntos de vista sobre el manejo de dinero, la distribución de las tareas del hogar, los intereses profesionales, nuestras preferencias de tiempo libre, la frecuencia de las relaciones sexuales, los requerimientos emocionales y afectivos de cada uno, etc. etc. El descubrimiento del otro tal como es constituye “el primero punto crítico de toda pareja” (Dallaire Yvon, 2009: 15). Sin embargo, estos puntos críticos permiten a la pareja, según afirma Dallaire (2009: 9), “confrontar para cuestionarse y evolucionar”. Por consiguiente, el enamoramiento no es una etapa necesariamente sin sentido, ilusa, engañosa, sino que lo es cuando uno procede del mismo modo que procedió Colón.

Así pues, la historia de Colón nos ofrece un inmejorable punto de partida para reflexionar sobre las condiciones que posibilitan e imposibilitan la relación con el otro, sea este una relación intercultural entre culturas diferentes o en la relación de pareja: Salir de uno mismo es la condición para que exista el otro. Salir de uno mismo es la

condición para el descubrimiento o encuentro del otro, y es también “la primera condición para que exista la interculturalidad” (Solís, 2001: 98). Pero el descubrimiento del otro es descubrimiento de mi sensibilidad, la sensibilidad no sólo nos hace salir de uno mismo, sino que siente al otro, lo reconoce, sin esa sensibilidad no existe el otro, sino cosas que existen en la medida que necesito de ellas. El surgimiento del otro me confronta conmigo mismo. Y entonces, como magistralmente lo señala Todorov (2003: 13) uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta que el otro no es radicalmente extraño a todo lo que es uno mismo: yo es otro, el otro es como yo, que sólo mi punto de vista, para lo cual todos están allí y sólo yo estoy aquí, separa y distingue verdaderamente de mí. Lo que significa que la barrera entre yo y el otro es “mi punto de vista” o, dicho de otro modo, es la ceguera de no alcanzar a ver al otro porque el otro no soy yo, como pueden ser las mujeres para los hombres, los ricos para los pobres, los serranos para los limeños, los musulmanes para los americanos, los blancos para los negros.

2.2.4.2 Conquistar

Un aspecto fundamental en la relación con el otro, como lo es en la relación con otras culturas y en la relación de pareja, es la comunicación. Precisamente, Todorov, al describir la Conquista de México la muestra en su complejidad, en el papel determinante que ha desempeñado en la victoria de unos pocos hombres al mando de Cortés sobre el reino Azteca y en la incapacidad de Moctezuma para responder a un hecho inédito como la llegada de los españoles al que no opone resistencia, se deja encarcelar por un puñado de hombres cuando él mismo está rodeado por el todo poderoso ejército azteca de varios cientos de miles de guerreros, y una vez cautivo, sólo se preocupa por evitar todo derramamiento de sangre.

Un primer aspecto que sobresale en la relación de pareja es el modo de comunicarse que hay entre ambos. La comunicación puede ser

netamente instrumental si se limita sólo a ser un medio para un fin en la que uno o cada uno mira sólo sus propios intereses o puede ser una comunicación que posibilite la esencia o finalidad de la comunicación: la comunión, la comprensión, el acercamiento, la proximidad, el involucramiento afectivo mutuo. Por ejemplo, en el caso que seguimos sobre la Conquista de América, Todorov señala que los indios y los españoles practicaron la comunicación de diferente manera, existiendo dos formas de comunicación, por un lado, los indios cultivan la comunicación entre el hombre y el mundo mientras que los españoles entre el hombre y el hombre. Tanto Moctezuma y los indios como Cortés y los españoles ninguno de los dos entiende, interpreta la forma de comunicarse que tiene el otro. Así, el hombre azteca interpreta los acontecimientos tomando en cuenta lo divino, lo natural y lo social por medio de indicios y presagios, y con la ayuda de ese profesional que es el sacerdote-advino y no particulariza la comunicación entre hombre y hombre. En cambio, Cortés concibe y practica la comunicación únicamente en el aspecto interhumano, es decir, entre el hombre y el hombre y no entre el hombre y el mundo, pues considera que el mundo no es un sujeto. Sin embargo, esta diferencia es interpretada por Colón y Cortés como connatural al sentimiento de superioridad, pero cuando no se puede negar la igualdad surge también la in-diferencia (Todorov, 2003: 70-85).

La comunicación refiere mucho más que una información o desinformación, manifiesta el propio modo de percibir del mundo, el esquema valorativo y normativo que se tiene, el modo de ser, de sentir, el modo de ver el mundo, la cultura, la herencia histórica, etc. Damos un ejemplo, citando a Todorov (2006:106) “He aquí lo que cuenta Juan Díaz, cronista de la segunda de esas expediciones: Por la costa andaban muchos indios con dos banderas que alzaban y bajaban, haciéndonos señal de que nos acercásemos, pero el capitán no quiso.” “Mandaron una de las dichas canoas a saber qué queríamos; el intérprete les respondió que buscábamos oro.” “El capitán les dijo que no quería sino

oro.” “Y dijo al capitán que quería venir con nosotros, y él no quiso traerlo, de lo cual fuimos todos descontentos”. Cuando los españoles no necesitan de los indios les evitan. Podríamos describir el comportamiento de los españoles como sólo haciendo el mayor esfuerzo en recoger la mayor cantidad posible de oro sin tiempo de tratar de saber nada del otro. En esa realidad, quién es Moctezuma para los españoles, un extraño, un ajeno, un contrario, lo que ven en Moctezuma y en los indios es el oro que buscan, y quiénes son los españoles para Moctezuma, un descocido al que no ha podido llegar a conocer dada la negación constantemente reiterada por Moctezuma de comunicarse con los españoles.

Pero, ¿De dónde la falta de dominio en el campo de la comunicación humana de Moctezuma a tal punto que es calificado por su propia gente como “mudo o muerto”? Durante la invasión española, Moctezuma nunca deja de enviar espías al campo contrario, y está perfectamente al corriente de los hechos: así es como sabe de las primeras expediciones cuando los españoles ignoran su existencia. Sin embargo, Moctezuma se niega reiteradamente a comunicarse con los intrusos, por qué lo hace. Del texto de Todorov se puede extraer algunas explicaciones a la dificultad de Moctezuma para comunicarse. En primer lugar, los aztecas están convencidos de que todas las previsiones del futuro se cumplen, por ello, sólo extraordinariamente tratan de resistirse a la suerte que se les anuncia. Siendo el mundo algo sobredeterminado los hombres responden a esta situación reglamentando minuciosamente su vida social, hasta en los más ínfimos detalles de la vida. En ese contexto, el individuo no es una totalidad autónoma, sino un elemento constitutivo de esa otra totalidad llamada colectividad. Esta preeminencia de lo social respecto a lo individual se puede mostrar en el papel que desempeña la familia, así, la responsabilidad de las malas acciones que pudiera realizar un hijo no sólo es del padre y la madre, sino que la responsabilidad se extiende hasta los sirvientes como así está escrito en la *Relación de Michoacán*,

III, 8; cf.m,12: “Mandaba matar también a sus ayos y amas que le habían criado [al hijo que se mandaba matar] y a los criados, porque ellos le habían mostrado aquellas costumbres” (Todorov, 2003: 73). Las distinciones jerárquicas son también parte de este orden determinado como lo muestra esta referencia:

“En las casas reales y en los templos había lugares y aposentos, donde se aposentaban y recibían diferentes calidades de personas, para que los unos no estuvieran mezclados con los otros, ni se igualasen los de buena sangre con los de baja gente” (Todorov, 2003: 74).

Moctezuma pues vivió en una sociedad ritualizada por calendarios, presagios, augurios en el que no hay necesidad de construir el porvenir, sino de desvelarla.

La forma particular que tienen los aztecas de practicar la comunicación descuidando la dimensión interhumana, dando la preferencia al contacto con el mundo y lo divino es responsable de la imagen deformada que habrían de tener de los españoles en los primeros contactos, de la dificultad que tienen de percibir la identidad humana de los extranjeros, de reconocerlos a la vez como iguales y como diferentes. Para los indios la identidad de los españoles es tan diferente, su comportamiento tan extraño y por ende imprevisible en comparación a los otros enemigos regionales que han tenido por lo que fracasan en lo que antes eran excelentes: la recolección de información e interpretación de los hechos. Los indios, en vez de percibir este hecho de la llegada de los españoles como un encuentro puramente humano – la llegada de unos hombres ávidos de oro y poder- aun siendo inédito, los indios lo integran dentro de una red de relaciones naturales sociales y sobrenaturales, absorbido en un orden de creencias ya existente especialmente de la idea que éstos son dioses. Según eso, uno puede estar deslumbrado de su verdugo, como lo estuvieron los indios al tener por dioses a los españoles. Por el contrario, para los españoles, la primera reacción espontánea, frente al otro es imaginarlo inferior,

puesto que es diferente; ni siquiera es un hombre o, si lo es, es un bárbaro inferior que no sabe hablar, sólo porque es otra su lengua, como pensaba todavía Colón (Todorov, 2003: 84).

Por tanto, en la relación con el otro, como lo es también en el caso de una relación de pareja, no necesariamente las formas de comunicación son las mismas, son distintas porque obedecen a diferentes racionalidades. Antonio Peña en su artículo: *Racionalidad occidental y racionalidad andina*, explica que la racionalidad es un tipo de mentalidad en función del uso de la razón. Son las diferentes situaciones geográficas, históricas, sociales, la tradición y las creencias las que determinan la manera cómo ha de usarse la razón. De modo que pueda haber tantas racionalidades como culturas. Así, la racionalidad de la cultura occidental denominada “instrumental” opera con la lógica de medios y fines, en el que todo es medio, nada es fin en sí mismo, salvo de modo transitorio, en cambio la racionalidad andina es más bien totalizante y afectiva. Por ello, hay que partir de un concepto amplio de comunicación como enfatiza Todorov (2003: 75), en donde “sería más productivo si se entendiera [la comunicación] de modo que se incluyera, al lado de la interacción de un individuo a individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el mundo religioso”. En ese sentido, la comunicación no es confrontativa, porque es comunicar el torrente de identidad, comunica la identidad religiosa, la identidad del grupo, la identidad natural y un tipo de racionalidad, es decir, la diversidad, de la que todos formamos parte.

2.2.4.3 Amar

Amar es comprender, incesantemente comprender, comprensión que atrae simpatía, produce armonía, pero ¿puede el amar destruir?. Todorov (2003: 137-144) con un caso histórico, ha mostrado el sesgo entre amar-construir y amar-destruir, siendo tan real el comprender-

amar como lo es también el comprender-destruir. En efecto, Todorov tiene la impresión de que justamente gracias a la comprensión que tuvieron los españoles de los indios se hace posible la destrucción de los indios de América. ¿Cuáles son las razones que tiene Todorov para afirmar esto? En primero lugar Todorov se refiere al hecho de que Cortés entiende relativamente bien el mundo azteca que se descubre ante sus ojos, mucho mejor que lo que Moctezuma entiende las realidades españolas, sin embargo, esta comprensión no impide que los conquistadores destruyan la civilización y la sociedad mexicana; muy por el contrario, hay ahí un encadenamiento aterrador, en el que comprender lleva a destruir.

La paradoja amar-destruir, es decir, comprender-matar, podría explicarse, según Todorov, si se tuviese un concepto totalmente negativo acerca del otro. “Podríamos imaginar que, una vez que aprendieron a conocer a los aztecas, los españoles los hayan encontrado tan despreciables que los hayan declarado indignos de vivir, junto con su cultura” (Todorov, 2003: 137). Sin embargo no hay nada de eso, todo lo contrario, los aztecas provocan la admiración de los españoles, tal es así que cuando Cortés se refiere sobre los indios de México y sobre sus ciudades, las compara con las de los españoles, ensalza a su ciudad como cualquiera otra civilización desarrollada, “estas comparaciones muestran, claro está, el deseo de aprehender lo desconocido con ayuda de lo conocido...” (Todorov, 2003: 138). Cortés está convencido de que las maravillas que ve son las mayores del mundo:

En todo el mundo no se podía hacer ni tejer ni con tan diversos colores ni labores... [las torres] son tan bien labradas como en ninguna parte... [la alfarería] tan al natural lo de oro y plata, que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese. Su ciudad era la más hermosa cosa del mundo”. De igual manera describe el refinamiento en el palacio de Moctezuma: “Y porque la tierra es fría, traían debajo de cada plato y escudilla de manjar un braserico con brasa para que no se enfriase (Todorov, 2003: 139).

Qué explica entonces, que después de tanto maravillarse no se tenga reparo en destruirlo completamente. Los españoles los admiraban, sin embargo, los aniquilaron ¿por qué? (Todorov, 2003: 139).

Todorov observa algo muy importante en la actitud de Cortés y en general de los españoles: siempre se refiere con frases admirativas a objetos, las arquitecturas de las casas, las joyas, las mercancías, las telas, es decir, su admiración, el reconocimiento que hacen, sólo alcanza a las producciones aztecas, pero no reconoce a sus autores como individualidades humanas que se pueden colocar en el mismo plano que ellos, lo que explica que ese es el camino de la relación amar-destruir. Así pues, tanto Cortés como los españoles están deslumbrados por todo lo que puede obtener de los indios, no por lo que son ellos mismos. Esto lo vemos, cuando al volver a España algunos años después de la conquista, Cortés organiza un muestrario de todo cuanto es notable en el país conquistado: se exhiben ante la corte diversos tipos de aves, dos tigres, barriles de liquidámbar y cuatro indios maestros de jugar el palo con los pies y dos indios equilibristas, además de tres indios enanos encorvados. La muestra es una colección donde se equipara a las personas con otros objetos. El mismo Durero admira, desde 1520 la obra de los artistas indios que Cortés ha enviado a Europa a la Corte real, sin embargo, no se le ocurre tratar de hacer algo para que así lo reconozcan. Así el “arte indio” no ejerce ninguna influencia en el arte europeo del siglo XVI. El amar de Cortes es un espejismo, un amar que sólo alcanza la superficie porque admira en función de lo que le produce complacencia, de lo que él puede beneficiarse, de lo que le conviene.

Así, la admiración, el amor de Cortés por los indios termina, se esfuma, cuando debe expresar su opinión sobre la esclavitud de los indios en el memorial dirigido a Carlos V: los indios no son personas que tienen voluntad, son elementos para la rentabilidad de la monarquía. A Cortés le interesa la civilización azteca y, al propio tiempo

es totalmente ajeno a ella, y no es el único, los autores españoles hablan bien de los indios cuando escriben sobre ellos, pero salvo en casos excepcionales, nunca hablan a los indios, pues para lo que se interesan de ellos que es aprovecharse del oro y plata que tienen no necesitan comunicarse con ellos, sino tener poder, dominio, imponerse sobre el otro (Todorov, 2003: 142-143). Por eso:

Sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de sujeto, comparable con el sujeto que yo soy... si el comprender no va acompañado de un reconocimiento pleno del otro como sujeto, entonces esa comprensión corre el riesgo de ser utilizada para fines de explotación, de “tomar”; el saber quedará subordinado al poder (Todorov, 2003: 143).

En la relación intercultural como también en la relación de pareja el comprender al otro puede presentarse como un espejismo de amar, cuando ese comprender es un medio de poder sobre el otro, un instrumento de ventaja sobre el otro para destruirlo. Es un amar-destruir que es unilateral donde el otro es ignorado, sólo es tomado en cuenta para ser usado.

2.2.4.4 Conocer

Según entendemos a Todorov (2003: 194), el conocer implica una relación con el otro que no se da en una sola dimensión, sino que se puede situarla por lo menos en tres ejes:

Primero: Plano axiológico. Es el juicio de valor que califica al otro como bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, es mi igual o es inferior a mí. En el caso estudiado por Todorov de la conquista de América, quienes se cuestionan sobre el valor del otro, es decir, de los indios son los españoles, pero se trata de un cuestionamiento atrapado en justificar su dominio sobre los indígenas, encontrando un buen pretexto en los sacrificios humanos que practicaron los aztecas, para descalificarlos como seres humanos. “¿No son esos sacrificios la prueba

evidente del salvajismo, y por lo tanto de inferioridad, de los pueblos que lo practican? Ese es el tipo de argumento que debía afrontar De Las Casas” (Todorov, 2003: 196). En efecto, la problemática de la alteridad conjuga con este mismo punto de quiebre axiológico que se resuelve recién cuando uno se involucra con el otro en un proceso, en un devenir, en un actuar, como finalmente lo hace De Las Casas después de varias “conversiones”. Así, en una primera etapa, De Las Casas elabora su defensa sin negar los hechos y refuta los hechos con otros hechos que aparecen en la propia religión cristiana, lo que quiere es hacer que los sacrificios humanos, que son la causa que acusa a los indios sean menos extraño, para ello, les muestra por ejemplo, la orden de Dios a Abraham de sacrificar a su hijo único Isaac. Jesús mismo había sido sacrificado por su Padre. Igualmente procede con la práctica del canibalismo por parte de los indios, refiriéndoles casos en los que los mismos españoles, apremiados por la necesidad, también habían comido uno el hígado, otro el muslo de uno de sus compatriotas. En su posterior conversión, De Las Casas, profundiza su argumento al profundizar también su comprender acerca del sentimiento religioso de los indígenas, esto podemos apreciarlo cuando Todorov, (2003: 197) señala que De Las Casas elabora uno tras otro, sus cuatro “previos principios” tomados de la razón natural, de consideraciones a priori sobre la naturaleza del hombre:

1. Toda persona tiene un conocimiento intuitivo de Dios, es decir, de “algo que está por encima y es mejor que todas las cosas”.
2. Los hombres adoran a Dios según sus capacidades y a su manera.
3. La mejor prueba que uno puede dar de su amor a Dios consiste en ofrecerle lo máspreciado que tiene, es decir, la vida humana misma.
4. Así pues, el sacrificio existe por fuerza de la ley natural, y sus formas serán fijadas por las leyes humana.

Entonces, ¿de dónde hay que partir? Es de la perspectiva del otro, dado que no hay una única manera de vivir y expresar el sentimiento

religioso, sólo así se puede comprender que el dios de los indios aunque no sea el verdadero Dios para los cristianos, sin embargo es considerado por los indios como tal. Así pues, Las Casas ha logrado, en la interpretación de Todorov (2003: 201), que el amor que tiene al otro sea un amor que ya no es asimilacionista sino distributivo: cada uno tienen sus propios valores:

Aunque afirma la existencia del dios único, De Las Casas no da la preferencia a priori a la vía cristiana para alcanzar a ese dios. La igualdad aquí ya no se paga con el precio de la identidad; no se trata de un valor absoluto: cada quien tiene el derecho de acercarse a dios por la vía que le conviene. Ya no hay un Dios verdadero (el nuestro), sino una coexistencia de universos posibles...

Conocer al otro en el plano axiológico nos confronta con la pregunta: ¿De qué manera, desde qué perspectiva calificamos al otro como bueno o malo, es mi igual o es inferior a mí, lo quiero o no lo quiero? Porque podemos valorar al otro como malo, inferior y que no merece nuestro aprecio, pero nuestro juicio puede estar afectado desde nuestro punto de vista que ve al otro como un objeto vacío despojado de identidad. Para Todorov (2003: 202), existen dos formas de negar la identidad del otro que es lo mismo que negar el ser del otro: la primera, se ubica en el plano de la existencia en el que uno ve al otro como su igual, por lo tanto, su semejante, y trata de asimilarlo a uno; el segundo plano es el de los valores en el que uno se ve diferente al otro y se opta por aislarse cuando éstas se encuentran en contacto. Ambas formas de conducta hacia el otro son igualmente destructivas. Por el contrario, hay una forma superior de entender el ser igual al otro, según Todorov, donde cada quien se pone en relación con sus valores propios en vez de confrontarse con un ideal único.

Segundo: Plano praxeológico. Es la dimensión en la que en la relación con el otro, toda acción conduce a un acercamiento o alejamiento, hay acercamiento, si me identifico con los valores del otro

o, me distancio, si asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen de lo que debe ser el otro. Hay también un tercer plano, que es de la neutralidad o indiferencia. En el texto se dan los ejemplos para entender cada caso, mencionamos primero a Vasco de Quiroga, él es miembro de la Segunda Audiencia de México, es decir, pertenece al poder administrativo; más tarde es Obispo de Michoacán. Quiere proteger a los indios de México contra los abusos de los conquistadores, pero su actitud es asimilacionista y el ideal al que quiere asimilar a los indios no está encarnado por él mismo sino a un tercero. En un primer momento quiere que los indios sean como los primeros apóstoles, después como los personajes del Poema de Luciano, las Saturnalias. No ve a los indios lo que son, sino lo que él quiere que fueran y, por ello, no tardará en experimentar la frustración: Los indios efectivamente encarnan la visión idílica que tiene, pero están lejos de la perfección. Para corregir este inconveniente recurre a las enseñanzas de un pensador social: Tomás Moro, y de esta manera ha encontrado en su *Utopía* las formas ideales que convienen para la vida de esas personas. Siguiendo las prescripciones utopistas organiza dos aldeas: uno cerca de la ciudad de México, la otra en Michoacán, ambas llamadas Santa Fe. El estado utópico está formado por diez a doce parejas de adultos emparentados, bajo las órdenes de un padre de familia; los padres elijen a su vez al jefe de la aldea. No hay servidores y el trabajo es obligatorio tanto para los hombres como para las mujeres, pero no pueden pasar de seis horas diarias. Todos alternan obligatoriamente el trabajo en el campo con el trabajo artesanal; las ganancias de la producción se dividen equitativamente, según las necesidades de cada uno. Están prohibidos los objetos y las actividades de lujo, e incluso se proscribe el uso de ropa de color. Los “hospitales” aldeas son los únicos propietarios de los bienes, y tienen derecho de expulsar a quienes no se someten a las normas. Vasco de Quiroga no tienen ninguna duda en cuanto a la superioridad de esta forma de vida, y considera que para alcanzarla son válidos todos los medios: así con Sepúlveda y contra Las Casas, es un defensor de las “justas guerras” contra los indios y del reparto de éstos

en encomiendas feudales, lo cual no le impedirá actuar como defensor de los indios contra las pretensiones de los colonos, y sus aldeas gozan de popularidad entre los indios (Todorov, 2003: 204-206).

Otro ejemplo es del conquistador Álvar Núñez Cabeza de Vaca, luego de naufragios y calamidades de todos los tipos en su arribo a la Florida, Cabeza de Vaca y sus compañeros se ven obligados a vivir entre los indios, y de la misma manera que ellos. Luego de ocho años llegan a México después de un largo viaje a pie. Escribe dos relaciones, cada una dedicada a uno de sus viajes. En sus escritos sobre los indios, los estima y no quiere hacerles daño, por ello, sostiene que si hay evangelización, se debe llevar a cabo sin violencia sino con buen trato. Hace esta reflexión en el momento en que se encuentra solo entre los indios y porque ha recibido un trato amable de parte de ellos: “La gente de ella [esa tierra] es muy bien acondicionada; sirven a los cristianos [los que son amigos] de muy buena voluntad” (Todorov, 2003: 208). Sin embargo, cuando es gobernador del Río de la Plata, no excluye que se pueda recurrir a las armas si los indios se niegan a someterse, y relata detalladamente la técnica guerrera de los indios conocidos durante el lapso de convivencia con ellos, los pueblos en cuestión han sido exterminados desde entonces, sin dejar huella.

El caso de Cabeza de Vaca es de una identificación que no es completa. Ejerce dos oficios, el primero, hace de buhonero: durante casi seis años, recorre sin cesar el camino entre la costa y el interior, llevando a cada uno los objetos de que carece, pero que el otro tiene: alimentos, pieles, medicinas, junco para las flechas, etc. No le falta comida, buenas atenciones y reconocimiento por parte de los indios. El segundo oficio que ejerce junto con otros españoles a insistencia de los indios es el de curandero o chamán. Al principio los españoles se muestran reticentes, se declaran incompetentes; pero como los indios les quitan los víveres, acaban por aceptar. En su práctica como curanderos imitan a los curanderos indígenas, pero para mayor

seguridad de su oficio les recitan oraciones cristianas. Cabeza de Vaca adopta los oficios de los indígenas y se viste como ellos y come con ellos, se involucra con los indios, vive entre ellos, pero no se identifica con ellos, tal es así que no se arraiga en ella, sino que añora y anhela en volver con los suyos. “En ningún momento olvida su propia identidad cultural”. A pesar que Cabeza de Vaca logró avanzar mucho en el camino de la identificación con los indios, y conoce bastante bien a los indios, los trata permanentemente, pero en ninguno de estos dos aspectos se implica con ellos, le son ajenos (Todorov, 2003: 208-209).

Diego de Landa nos muestra lo arbitrario y paradójico que puede resultar la pretensión de asimilar al otro a la medida de uno. Landa es un franciscano que vivió en Yucatán de 1549 a 1662, es el instigador de muchos autos de fe públicos en los cuales son quemados todos los libros mayas que existen en la época, su argumento es que en todos estos libros se encuentran supersticiones y falsedades demoniacas y por órdenes suyas se aplican, castigos para los indios “herejes”, que son encarcelados, azotados e incluso ejecutados, justifica el uso de la tortura alegando que de otra manera sería imposible obtener de los indios ninguna información, son la causa de que lo llamen a España para ser juzgado, lo condena primero el Consejo de Indias, pero es absuelto por una comisión especial y lo vuelven a enviar a Yucatán con el cargo de Obispo. Sin embargo, durante su estancia en España, en 1566, escribe su libro: *Relación de las cosas de Yucatán*, el documento más importante sobre el pasado de los mayas. De hecho esta paradoja del hombre que al mismo tiempo ha quemado y escrito libros se explica en el rechazo a identificarse con los indios y exige, por el contrario, que ellos se asimilen a la religión cristiana; pero al mismo tiempo, se interesa en conocer a los indios (Todorov, 2003: 211).

Gonzalo Guerrero es quien ejemplifica el caso contrario. Este, después de naufragar, con otros españoles más en la costa de Yucatán en 1511, es vendido como esclavo en el interior del país, pero como

entendía la lengua de los indios se fue a Chectemal, y allí le recibió un señor Nachacán, quien le puso al frente de un ejército, venciendo muchas veces a los propios españoles, incluso enseñó a los indios a pelear y a construir fuertes y bastiones, se hizo otro indio más y ganó mucha reputación por el cual le dieron a una mujer principal para que sea su esposa con la cual tuvo hijos. Guerrero adoptó la lengua, la religión, los usos y costumbres de los indios, logró una identificación completa. Por ello se niega a unirse a las tropas de Cortés cuando éste desembarca en Yucatán debido a su integración a la cultura de los indios: “Tiénneme por cacique y capitán cuando hay guerras; idos con Dios, que yo tengo labrada la cara y horadadas las orejas. ¡Qué dirán de mí desde que me vean esos españoles ir de esta manera! Y ya veis éstos mis hijitos cuán bonicos son” (Todorov, 2003: 207). Murió en 1528 en una batalla contra el cacique de Chetumul. Otro ejemplo de identificación aunque parcial se encuentra en los monjes franciscanos, quienes, sin renunciar jamás a su ideal religioso ni a su objetivo evangelizador, adoptan fácilmente el modo de vida de los indios, esta identificación facilita su labor evangelizadora, pero a su vez les permite una asimilación más profunda. “Y como el señor presidente [de la segunda Audiencia] les preguntase la causa por qué querían más a aquellos [los franciscanos] que a otros, respondían los indios: “Porque éstos andan pobres y descalzos como nosotros, asiéntanse entre nosotros, conversan entre nosotros mansamente” (Todorov, 2003: 210).

Vasco de Quiroga, Álvar Núñez Cabeza de Vaca, Diego de Landa, representan tres casos paradigmáticos de cómo la relación con el otro, sea en la relación de pareja o hacia otra cultura, puede resultar en un acercamiento que camina hacia la frustración, la separación y la destrucción de la relación cuanto es un acercamiento en la que se pretende que el otro se asimile a uno, lo que necesariamente llevará a uno a querer tener mayor dominio y control sobre el otro, lo cual exige imponerse cada vez más sobre el otro, de tener más poder sobre el otro,

que no es la manera más sana de crear un vínculo que tenga cimiento para crecer.

Tercero: Plano epistemológico. Es el plano en el que se conoce o se ignora la identidad del otro, pero no se conoce a alguien de manera absoluta, sino en una gradación infinita variable (Todorov, 2003: 195). Por ello, pretender conocer al otro “en sí” bloquea el mismo proceso del conocer a tal punto que se naufraga en un mar de ambivalencias y contradicciones, incluso terminar, haciendo lo irónico, tal como ocurre con el dominico Diego Durán. Este fraile, según narra Todorov (2003: 212-222), nació en España hacia 1537, llega a México a los cinco o seis años, y recibe una información local desde muy temprana edad por lo que su conocimiento de la cultura india es más íntima e influirá en la redacción de su “Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme”, una de las descripciones más logradas del mundo precolombino. Pero, cuando el conocer al otro se convierte en pretensión de conocer al otro, ocurre que esa pretensión se torna en convicción, entonces no le basta con que sean sus convicciones, sino que también la sean de los otros. Por ello, Durán increpa a los demás frailes por conformarse con la aceptación de los indios a ser convertidos a la fe cristiana, para él, la práctica externa de los ritos cristianos no asegura la ruptura con las creencias antiguas, puede tratarse de sólo un fingimiento. Tampoco se puede alegrarse de la conversión de muchos, pues basta uno en un pueblo para hacer “mucho mal”. Como tampoco se puede consentir la más mínima reminiscencia de la antigua religión puesto que puede pervertir la pureza del nuevo culto. Incluso, Fray Diego Durán llega a acosar a los indios hasta en sus sueños, para detectar en ellos todo resto de idolatría:

Por lo cual es menester que agora en tratando de los sueños, que sean examinados en qué era los que soñó, porque puede ser que haya algún olor de lo antiguo, y así es menester en tocando en esta materia, preguntar: ¿Qué soñaste? (Todorov, 2003: 215).

Durán es un defensor de la pureza religiosa, no quema libros de los aztecas porque sencillamente duda de que ése sea el único medio suficiente para luchar contra el paganismo, por eso, no vacila en destruir objetos en los que percibe una relación aunque lejana con el culto antiguo, lo que quiere es evitar que los indios logren insertar elementos de su antigua religión en las prácticas religiosas cristianas, su empeño es luchar contra el sincretismo religioso (Todorov, 2003: 213-214). Sin embargo, Durán encuentra abundantes semejanzas entre la religión azteca y la religión cristiana. Ya no son los indios los que intentan, consciente o inconscientemente, mezclar elementos paganos con los ritos cristianos; es Durán mismo quien descubre, en el interior de los ritos paganos tal y como se practicaban antes de la conquista elementos cristianos. Por ejemplo: la fiesta antigua azteca de Tezcadipoca es comparable por Durán con la fiesta cristiana de Pascua porque los indios cubren de flores el templo como los cristianos lo hacen en Jueves Santo. Y las ofrendas de Tláloc son “exactamente” como las que vemos el Viernes Santo, el fuego nuevo que se enciende cada cincuenta y dos años, es como los cirios de Pascua. Tampoco le cuesta trabajo a Durán descubrir la reproducción “exacta” de los ritos esenciales de la religión cristiana en el ritual azteca: el gran tambor que se toca a la puesta del sol es como las campanas del Ave María. Y por si todo esto no bastase, descubre que Tezcatlipoca, que tienen múltiples encarnaciones, reducidas para el caso a tres, no es sino una forma encubierta de la Trinidad:

“Reverenciaban al padre, al hijo y al espíritu santo, y decían tota, topiltzin y yolometl, los cuales vocablos quieren decir “nuestro padre” y “nuestro hijo”, y el corazón de ambos, haciendo fiesta a cada uno en particular y a todos tres en uno, donde se nota la noticia que hubo de la trinidad entre esta gente (Todorov, 2003: 218).

Durán se las arregla para encontrar semejanzas ahí donde los idólatras a los que fustiga nunca se habían atrevido a buscarlas. Durán clamaba por la inquisición y pedía el anatema para los que mezclaban

los dos ritos, sin embargo para él, confesión y bautismo, Navidad y Pascua Florida, e incluso la Trinidad no se diferenciaba en nada de los ritos y concepciones de los aztecas. “Aquello que a Durán le parecía la mayor infamia –el sincretismo religioso–, lo llevaba en su propia mirada...” (Todorov, 2003: 218). El conocimiento que tiene Durán de los indios se ha convertido para él en certezas y allí el error porque:

Ya no logra su proyecto de comprensión, puesto que atribuye a sus personajes pensamientos e intenciones que sólo les pertenecen a él y a los demás mestizos culturales de su tiempo. El dominio del saber lleva a un acercamiento con el objeto observado; pero ese acercamiento mismo bloquea el proceso del saber (Todorov, 2003: 228).

También, la ironía corre paralelo con la presunción del conocer. Por ejemplo, Durán encuentra que a tantas semejanzas sólo hay dos explicaciones posibles: Los aztecas habían recibido, en un pasado lejano, una enseñanza cristiana de parte de Tomás de Aquino dado que el santo labraba curiosamente la piedra. Cree en los indios cuando le refieren de la existencia de una cruz grabada en la montaña que por desgracia ya no saben dónde se encuentra. La otra explicación de todas estas semejanzas la encuentra en el engaño del demonio que ha trastocado todos los ritos con supersticiones. Finalmente, se decide por otra afirmación: los aztecas no son sino una de las tribus perdidas de Israel (Todorov, 2003: 220).

El análisis de estos casos del plano epistemológico, nos refiere las dificultades, limitaciones y desvíos en el conocer. Un primer aspecto del conocer debiera ser el conocimiento de sí mismo, el permanente hábito de mirarnos a nosotros mismos, de prestarnos atención, de dar cuenta de lo que somos, porque tal como se afirma al inicio del texto del *Árbol del conocimiento* de Humberto Maturana y Varela (2003: IX), toda incompreensión entre los seres humanos proviene del desconocimiento de quienes somos lo cual tiene una profunda repercusión en la relación de pareja, en la vida social, en la supervivencia del ser humano. El no

saber quiénes somos, el desconocimiento de lo que somos, de lo que es la naturaleza del ser humano, conlleva a no poder actuar desde este entendimiento, siendo una amenaza con la destrucción sistemática, no sólo de la vida humana en el planeta sino, mucho antes aún, de la vida interna, de la confianza entre unos y otros, que es la base fundamental del vivir social.

Por el contrario, conocer quiénes somos nos permite encontrar posibilidades que nos permiten lograr una mejor convivencia con el otro. En ese sentido, las investigaciones referidas en el texto de Maturana y Varela (2003: XIV), tiene por objetivo mostrar la enorme capacidad del ser humano que nos posibilitan reaprender nuestros procesos de aprendizaje conductual (cultural) que ha ocultado nuestras condiciones naturales con respecto a las crecientes divergencias en la relación con el otro. Estas condiciones del que estamos dotados, son dos:

1. Nuestro altruismo biológico natural y la necesidad que tenemos como individuos de formar parte de grupos humanos y de operar en consenso con ellos. Por esto, es común a todos los seres sociales, los impulsos altruistas, presentes desde el comienzo de nuestra vida de seres sociales (cientos de millones de años atrás), que son la condición biológica de posibilidad del fenómeno social: sin altruismo no hay fenómeno social, fenómenos ambos que se dan en todos los seres cuya existencia transcurre en un medio social.

2. Nuestra formidable facultad reflexiva. El desconocimiento del poder que tiene la reflexión, es probablemente, “nuestra milenaria ignorancia por lo que nos ha impedido usarla de otra manera que no sea de arma defensiva de los propios intereses”, imposibilitándonos de usarla en una decidida transformación, no ya del mundo (de regularidades físicas) que nos rodea, sino en nosotros mismos y en nuestras relaciones sociales.

El conocerse a sí mismo cautela entre el conocer hacia la comprensión y el conocer para tener control sobre el otro que es una manera de usar el conocimiento para tener poder sobre el otro o como arma de defensa de los propios intereses:

“Si ante la diferencia con otro reaccionamos, por lo general, sellando el valer, el significado de tal diferencia, con el estigma de una divergencia cultural (o personal) que revela una incompatibilidad de fondo que no estamos dispuestos a revisar, nunca lograremos una convivencia creativa y siempre estaremos generando el rencor que se convierte en un agresivo control o bien en una sumisión hipócrita” (Maturana y Varela, 2003: XIV).

Necesitamos replantear la defensa de nuestras inobjectables certidumbres que nos ha distanciado profundamente entre nosotros:

“recién entonces empezaremos a salir de los poderosísimos lazos que la trampa de la "verdad objetiva y real" ha tejido. Inhumana trampa ésta, pues nos lleva a negar a otros seres humanos como legítimos poseedores de "verdades" tan válidas como las nuestras. Sólo en la reflexión que busca el entendimiento podremos los seres humanos abrirnos unos a otros espacios de coexistencia en los cuales la agresión sea un accidente legítimo de la convivencia y no una institución justificada con una falacia racional. Sólo entonces la duda sobre la certidumbre cognoscitiva será salvadora, pues conducirá a reflexionar hacia el entendimiento de la naturaleza de sí mismo y de los semejantes, esto es, a la comprensión de la propia humanidad, lo cual liberará por añadidura los impulsos biológicos de altruismo y cooperación de su asfixiante encierro que es el usarlos en la unión con otros seres humanos para la negación de otros seres humanos” (Maturana y Varela, 2003: XV).

2.2.5 La pareja como relación de amor y relación intercultural

... Y he amado la luz, amé el agua en mis manos,
Amé la sonrisa, amé mis ojos, mis oídos, y más,
Amé mi corazón con todo mi corazón (MLMO).

Referirnos a la pareja conyugal inevitablemente nos hace pensar en el amor como misterio que une a dos personas extrañas, falibles e imperfectas, nos hace pensar en la permanencia de la pareja en la cotidianidad de personas y realidades concretas, en cómo la relación de pareja se edifica en una pedagogía en el amor por el cual la pareja conyugal es la expresión más perfecta de unidad y totalidad, de unidad y complementariedad. Por su propio origen el hombre es partícipe de un gran Árbol de vida que es el amor, es el bien amado, llamado a dar frutos de ese mismo amor y la pareja no es sino un fruto de vida de ese gran Árbol. Así pues, por nuestro propio origen somos “seres de...” y no seres de la nada.

Precisamente, porque por nuestro propio origen no somos seres de la nada sino seres de un gran Árbol de vida que es el amor, el amor es una cualidad que nos caracteriza diferenciándonos de los animales, somos los seres humanos los necesitados de amar y ser amados. De allí que necesitamos ser formados en el amor, necesitamos de una pedagogía del amor, de acrecentamiento en el amor para vivir la relación de pareja como también la relación intercultural. Por ello, nos hemos decidido a presentar dos modelos de pedagogía en el amor que encontramos en la historia sagrada dado su valor espiritual y formativo que lo convierte en una referencia fundamental atemporal y otro literario. En ese sentido, nos referimos al Cantar de los Cantares, una colección de cantares, poemas que con una riqueza de significados expresan la realidad del amor conyugal y la relación afectiva y estable del hombre y la mujer que celebran el amor mutuo y fiel entre el

Amado y una Amada que están matrimoniados. Concluimos nuestro trabajo refiriéndonos al trabajo de la Premio nobel de literatura de 1938, Pearl Buck, quien ha logrado plasmar con una exquisita delicadeza y una profundidad psicológica en la obra “El patriota” la realidad de una relación intercultural mediada en una historia de amor en un contexto de guerra entre China y Japón.

2.2.5.1 Humanidad del amor

Pensar en el amor es pensar en la existencia humana, como bien hace ver Fromm (2005: 16), en el Arte de amar es pensar en el origen mismo del hombre y la creación, puesto que la creación y el ser humano son un acto de amor tal como reza el Salmo 8: “Al ver tu cielo, hechura de tus dedos, la luna y las estrellas que fijaste tú, ¿qué es el hombre para que de él te acuerdes, el hijo de Adán para que de él te cuides? Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y esplendor; le hiciste señor de la obra de tus manos, todo fue puesto por ti bajos sus pies (Salmo 8, Biblia de Jerusalén). Es un amor que da lo suyo al ser amado, incluso, lo hace partícipe de su propia naturaleza haciéndolo semejante a Él. Así, somos nosotros los que participamos de una semejanza general de naturaleza: inteligencia, voluntad, poder de hacer; somos una persona. Esta relación con Dios nos hace diferentes de los animales. Entonces, por nuestro propio origen somos “seres de...” y no seres de la nada.

Por eso, el hombre al tener conciencia de sí mismo, lo tiene no como un puro solipsismo, sino en un diálogo consigo mismo, de sí mismo, que gravitacionalmente cae en dar cuenta de su relación con el otro, los otros, la totalidad. Precisamente por ello, la conciencia de sí mismo desvela la ruptura en la relación con el otro, los otros y la totalidad. Fromm lo denomina conciencia de su “separatidad”:

Esa conciencia de si mismo como una entidad separada, la conciencia de su breve lapso de vida, del hecho de que nace sin que intervenga su voluntad, de que morirá antes de los que ama, o éstos antes que él, la conciencia de su soledad y de su “separatidad”, de su desvalidez frente a las fuerzas de la naturaleza y de la soledad, todo ello hace de su existencia separada y desunida una insoportable prisión (Fromm, 2005: 17).

Confirma la necesidad que tiene el hombre de salir de ser un ente separado, trascender, unirse a... para no naufragar en la inmensidad de su mismidad.

Más que cualquier otra especie, el hombre no está hecho para estar aislado, porque, como sostiene Fromm (2005: 18), la vivencia de la separatidad provoca angustia; es por cierto, y lo subraya él, la fuente de toda angustia, pues estar separado significa estar aislado y al estar aislado estamos desamparados ante el mundo. Por tanto, “La necesidad más profunda del hombre es, entonces, la necesidad, de superar su separatidad, de abandonar la prisión de su soledad” (Fromm, 2005: 18).

Pero la soledad más profunda que tiene el ser humano no es la de estar solo, sino la frustración en restablecer su situación original que sostenemos es la de ser un ser relacionado con el otro, los otros y la totalidad. Por tanto, cuando todo hombre busca salir de su soledad, que es más bien su situación de ruptura con la totalidad, los otros, el otro y consigo mismo y ante la frustración de restablecer su situación original, cuando no lo consigue opta por ir renunciando a lograr vínculos afectivos; opta, en el decir de Fromm (2005: 18), por retirarse del mundo, vencer su soledad a través de un retraimiento tan radical del mundo exterior que el sentimiento de separación se desvanece, que en nuestros tiempos se llama depresión.

Hay muchas maneras de separarse de los demás, siempre he pensado que la forma más radical y agudamente dolorosa es la de abandonarse, cerrarse a los demás que es lo mismo a inclinar todo el

peso de uno mismo a los sentimientos dañinos, perder la esperanza, renunciar a defenderse, cansarse de vivir. Por ello, así como toda enfermedad tiene su causa, hallada la causa, curada la enfermedad, igualmente, la causa de la enfermedad de la soledad es la ruptura de nuestra condición original, restablecer esa ruptura es la tarea que nos toca realizar. Esa tarea tiene un nombre el amor, amar, ser amadas, o amados para ser seres capaces de amar. Por eso, sólo el amor engendra el afecto, sólo se puede dar amor si se tiene amor, sólo se tiene amor si se es amado o amada.

2.2.5.2 Naturaleza pedagógica del Amor

Un punto de partida para referirnos a la naturaleza del amor es la definición bíblica “Dios es amor” (1 Jn 4, 7-21), la naturaleza misma de Dios es el amor, de donde, su actuar no es sino una pedagogía del amor de acrecentamiento en el amor. Por ello, el amor, el amar forma a uno y uno se deja formar al amor del ser que ama como confiesa Jeremías (20, 7): “Me has seducido, Yahveh, y me dejé seducir; me has agarrado y me has podido”. Es un amor que se va mostrando a lo largo de la historia sagrada, como una pedagogía del amor. Así, en la creación, Dios manifiesta su amor al entregarle a la pareja humana el paraíso y con él los mandamientos, “De cualquier del jardín puedes comer, más del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio” (Gn. 2, 16-17), mandamientos que no se imponen arbitrariamente sino buscan cautelar una vida plena para Adán y Eva, es decir, para la humanidad. Pero Adán y Eva caen en pecado, su pecado es decidir por sí mismo lo que es bueno y lo que es malo, es el pecado de separarse del amor de Dios, del Bien, porque sólo Dios sabe lo que es bueno para la pareja, porque sólo Él es el Bien. La pareja al darse cuenta de su desnudez, de su fragilidad, opta por esconderse de Dios, pero Dios no sólo va en su búsqueda sino que les ofrece la esperanza de recuperar la armonía, la unidad en la pareja, rota a consecuencia de la desobediencia a Dios. Por el pecado entra la

discordia entre Adán y Eva: “La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí”.

El relato de lo acontecido entre Adán y Eva nos muestra un aspecto de esta pedagogía: el amor es una donación, una entrega, pero tiene que ser cautelado, es gratuito pero no para tirarlo de balde, es gratuidad que tiene inscrita una ley. Esta ley no es una imposición arbitraria, sino busca conservarlo, lo que significa que el amor, el amar tiene implícito la conducta ética. A los que así lo han entendido, como en el caso de Abraham y Moisés, Dios mismo los llama a ser sus amigos y confidentes de sus secretos. Abraham deja a su patria como Él se lo había pedido, y más tarde, emprende el camino hacia el lugar donde sacrificaría a su hijo único, al que amaba, como también Dios se lo había pedido, mostrando así, la profundidad de su amor en el temor de Dios. Moisés puede conducir a su pueblo por el desierto a la Tierra Prometida gracias a que no cesó de progresar en la intimidad de Dios conversando con Él como con un amigo. La relación de Dios con Abraham y Moisés manifiesta otro aspecto del amor: el amor es un diálogo, un dialogo de amor en el que uno está con el otro y el otro está con uno, esta dirección que toma el diálogo es la dirección que debe prevalecer en cualquier caso y más en la pareja.

Sin embargo, la relación entre Dios y su pueblo no ha estado exenta de ser intensa y dramática dado que no siempre se sabe actuar, decidir, dialogar en la dirección en el que uno esté con el otro y el otro esté con uno, lo que hace ser al amor más intenso y fuerte de modo que busque prevalecer la permanencia con el ser amado y no la separación. Por ejemplo, los profetas son los testigos del drama de amor y de ira de Yahveh por su pueblo. El libro de Oseas, también en Jeremías y Ezequiel, revela que Dios es el esposo de Israel que ama apasionada y exclusivamente a su pueblo escogido, sin embargo, su esposa le corresponde únicamente con ingratitud, traición e infidelidad. Las notas de pie del Texto Sagrado, explican que la infidelidad de la esposa se

refiere a la traición idolátrica de Israel por cuanto copia el culto que los antiguos cananeos daban a sus ídolos que iban unidas a las prácticas no sólo de prostitución sino de adulterio (Biblia de Jerusalén). En efecto, Oseas 1, 2-9, refiere el valor simbólico de su matrimonio con Gómer, “Dijo Yahveh a Oseas: “Ve, tómate una mujer dada a la prostitución...” Fue él y tomó a Gómer hija de Dibláyim, la cual concibió y le dio a luz un hijo. Yahveh le dijo: “Ponle el nombre de Yizreel, porque dentro de poco visitaré yo la casa de Yehu por la sangre derramada en Yizreel* (Que significa “Dios siembra”, es también el nombre de una residencia de los reyes de Israel: allí fue donde Yehú mató a la mujer y a los descendientes de Ajab) y pondré fin al reinado de la casa de Israel en el valle de Yisreel”. Concibió ella de nuevo y dio a luz una hija. Y Yahveh le dijo a Oseas: “Ponle el nombre de No-compadecida, porque yo no me compadeceré más de la casa de Israel, soportándoles todavía...”. Después de destetar a “No-compadecida”, concibió otra vez y dio a luz un hijo. Y dijo Yahveh: “Ponle el nombre de No-mi-pueblo, porque vosotros no sois mi pueblo ni yo soy para vosotros El- Que-Soy””. Pero Dios no se resigna a olvidarse de su pueblo por su amor despreciado, sino que, por una serie de castigos, trata de atraer a la infiel: “Por eso yo voy a seducirla; y la llevaré al desierto y hablaré a su corazón” (Oseas 2,16). Lo consigue, la prueba, vuelve a recibirla con ardor de los desposorios y la colma de bienes.

Pero el amor perfecto aparece en el Nuevo Testamento, en la vida misma de Jesús de Nazaret y más en el momento de su Pasión. Efectivamente, se trata de una pedagogía insuperable porque el amor de Dios se expresa en un hecho único que no puede ser superada por nada, Dios se da a conocer entregándonos a su propio Hijo, aquel a quien ama. Se realiza, entonces, la nueva alianza y se concluyen las nupcias eternas del esposo con la humanidad. La vida entera de Jesús manifiesta el amor perfecto entre el Padre y el Hijo. ¿Cómo? Dado al Padre desde los comienzos, viviendo en oración y en acción de gracias y sobre todo en una perfecta conformidad con la voluntad divina, está

incesantemente en la escucha de Dios, lo cual le asegura que es escuchado por él. En la cruz se revela el amor perfecto, la obediencia del Hijo al Padre, así, pues, Cristo, totalmente libre y en medio de la tentación y del aparente silencio de Dios y en la radical soledad humana, agoniza en la cruz, perdonando sin embargo y acogiendo todavía. Da todo sin reserva, a Dios y a todos los hombres sin excepción. Ahí es donde se manifiesta el don del Esposo a la amada esposa. Aun con todo, en el Calvario los amigos del crucificado lo abandonan, no fue suficiente el encuentro físico, el razonamiento humano, hace falta el don del Espíritu, que crea en el hombre un corazón nuevo. El Espíritu derramado en Pentecostés como lo había prometido Cristo, hace posible en nosotros el amor: “amarás a Dios con todo tu corazón, con toda tu mente con todas tus fuerza” y “amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Por tanto, nosotros fuimos amados primero y enseñados a amar al otro según el modelo de amor que está dada en la relación de Cristo con su Padre.

2.2.5.3 Realidad del amor conyugal en la relación de pareja

En el Cantar de los Cantares, una colección de cantares que celebran el amor mutuo y fiel entre el Amado y una Amada que están matrimoniados, revelan la realidad del amor conyugal. Estos poemas proclaman la legitimidad del amor humano expresado en la pareja conyugal y el realismo sano de la vida sexual, y el tema no sólo es profano, puesto que Dios ha bendecido al matrimonio, considerado, no tanto como medio de procreación sino como la relación afectiva y estable del hombre y la mujer. Son poemas con una riqueza de significados y de una intensa ternura en su contenido. Desde el comienzo del Poema, en el prólogo, encontramos que tanto el amado como la amada se profieren una ternura apasionada y aunque el amado esté ausente está presente en el corazón de su amada:

“¡Qué me bese con los besos de su boca!

mejores son que el vino tus amores
mejores al olfato tus perfumes;
ungüento derramado es tu nombre
por eso te aman las doncellas”.

Pero cuando están juntos manifiestan el placer que experimentan con el encuentro:

_!Qué bella eres, amada mía
qué bella eres!
¡palomas son tus ojos!
_!Que hermoso eres, amado mío
que delicioso!
Puro verdor es nuestro lecho.

Y el amor crea un diálogo de encuentro de sostenimiento del amado a su amada: (Segundo Poema)

¡La voz de mi amado!
Helo aquí que ya viene
saltando por los montes
brincando por los collados.
Empieza a hablar mi amado
y me dice:
“Levántate, amada mía,
hermosa mía, y vente.
Porque, mira, ha pasado ya el invierno,
han cesado las lluvias y se han ido.
Aparecen las flores en la tierra,
el tiempo de las canciones es llegado,
se oye el arrullo de la tórtola
en nuestra tierra.

Por ello, ella sólo ama a él y él sólo a ella.

“Mi amado es para mí y yo soy para mi amado”

Esta segura confianza en una posesión mutua permanece incluso cuando se pierden por la propia naturaleza de la vida de cómo es cada quien, pero que se buscan y se encuentran (Cuarto poema):

Yo dormía, pero mi corazón velaba.
¡La voz de mi amado que llama!
“¡Ábreme, hermosa mía, amiga mía,
paloma mía, mi perfecta!
Que mi cabeza está cubierta del rocío
Y mis bucles del relente de la noche.”
“_Me he quitado mi túnica,
¿cómo ponérmela de nuevo?
He lavado mis pies,
¿cómo volver a macharlos?”
¡Mi amado metió la mano
por la hendidura;
y por él se estremeció mis entrañas
me levanté
para abrir a mi amado,
y mis manos destilaron mirra
mirra fluida mis dedos
en el pestillo de la cerradura.
Abrí a mi amado,
Pero mi amado se había ido de largo.
El alma se me salió a su huida.
Le busqué y no lo hallé,
Le llamé, y no me respondió.
Me encontraron los centinelas,
Los que hacen la ronda de la ciudad,
Me golpearon, me hirieron,
Me quitaron de encima mi chal

Los guardias de las murallas.
Yo os conjuro
Hijas de Jerusalén,
Si encontráis a mi amado,
¿Qué le habéis de anunciar?
Que enferma estoy de amor.

Esta alternancia de separación, de búsqueda y de encuentro define al amor en los términos más fuertes y bellos (Quinto poema):

Ponme cual sello sobre tu corazón,
como un sello en tu brazo.
Porque es fuerte el amor como la Muerte,
implacable como el Seol la pasión.
Grandes aguas no pueden apagar el amor,
ni los ríos anegarlo.
Si alguien ofreciera
todos los haberes de su casa por el amor,
sólo granjería desprecio.

2.2.5.4 Esencialidad de la pareja: unidad-totalidad-complementariedad

La pareja conyugal es esencialmente una relación de unidad-totalidad, de unidad y complementariedad, es el acontecimiento de vida y de bien para el hombre porque conlleva a un crecimiento personal y relacional único. Por su origen, la pareja conyugal perfecciona una obra no concluida que evidencia una realidad por el que se establece un principio: “no es bueno que el hombre esté solo”. Y, así el hombre no tenga necesidad de otra persona porque se basta a sí mismo solo, acontece que, por su propia naturaleza, se somete a un “profundo sueño” que es el enamoramiento, por el cual busca en la otra persona parte de sí mismo y para lo cual se le ha inoculado un lazo de deseo,

pasión, de necesidad de la otra persona llamados a unirse en un signo de unidad y totalidad.

Botero (2006, 58-59), encuentra que en la expresión bíblica: “carne de mi carne y hueso de mis huesos”, además de tener una connotación de familiaridad y de parentesco, es una expresión que hace referencia a la totalidad del ser humano porque la palabra “hueso” se refiere a la solidez y estabilidad del ser humano mientras que la palabra “carne” alude a la fragilidad y debilidad. Esta misma totalidad es la que se refleja también en la dinámica relacional de la pareja conyugal en el que se manifiesta, se expresa la persona toda de cada uno, lo frágil y débil y lo fuerte y sano. La dinámica relacional necesariamente expone a cada uno en lo que es, en lo que tiene cada uno con cada historia detrás, pero que en todo caso prioriza la comunión que es la epifanía de unidad-totalidad en la pareja conyugal. Precisamente, en el Concilio Vaticano II, se subraya la unidad de la pareja rescatando la tradición bíblica a diferencia del énfasis que antes se dio a la procreación como fin primario del matrimonio. Unidad que se consuma en la vida conyugal. La pareja conyugal es la expresión más perfecta de unidad y totalidad y en ese sentido de unidad y complementariedad.

2.2.5.5 Conciencia de pareja, conciencia de un nosotros

La conciencia de un nosotros, lo que Botero (2006: 62) llama “conciencia de pareja” tan íntimamente ligada a la “conciencia conyugal”, es un tipo de conciencia especial dado que, por un lado, es la conciencia de la realidad del amor de dos personas unidas en estrecha y profunda unidad interpersonal y por otra, es la conciencia de que su nueva condición conlleva a una eticidad por la que debe procurar el bien de la pareja y evitar el mal. En la investigación que hace Botero, la conciencia de pareja:

Es el juicio inspirado por el afecto, la inteligencia y la voluntad, nacido de la intersubjetividad de varón-mujer como culmen de la vivencia relacional, del encuentro y de la identificación como una sola carne que lleva a la pareja a deliberar y a decidir como un “yo conyugal” (Botero, 2006: 62).

La formación del afecto, de la sensibilidad en la niñez está ligada a la capacidad de sentir, de descubrir y asumir la conciencia de un nosotros que es una nueva condición de la persona por el que descubre una ley que alcanza a la pareja debido precisamente a esta unidad interpersonal por lo que todo bien será bien para la pareja y evitar todo mal será también evitar el mal hacia la pareja. Entonces, la dificultad de interpretar la nueva condición de un nosotros y la eticidad que implica ese nosotros están relacionados con la capacidad de sentir tan nutrida o débilmente desarrollada en la niñez.

Tener conciencia de pareja no es un sentimiento que se da de inmediato como resultado de la empatía entre dos personas, sino que, tal como profundiza Juan Pablo II, “implica las voluntades de dos personas, llamadas, sin embargo a una armonía de mentalidad y de comportamiento lo cual exige no poca paciencia, simpatía y tiempo” (Botero, 2006: 62). La razón de formar esta conciencia de pareja no es otra sino alcanzar la armonía en la pareja, a lo que llama el Concilio Vaticano II, el “bonum conjugum” (el bien de los cónyuges), que según el autor al que hacemos referencia, es un nuevo paradigma para nuestro tiempo porque de la comunión de varón-mujer, que es el que cierra la totalidad en “una sola carne”, resulta un tercer elemento de unidad que forma una “estructura triádica”:

Yo < Nosotros > Tú

Amante < Amor > Amado

Llamada < Diálogo > Respuesta

Emisor < sintonía > Receptor

Donación < Don > Acogida

Alteridad < comunión > Reciprocidad

Masculinidad < conyugalidad > Feminidad

Por eso, tener conciencia de pareja es tener conciencia de una nueva realidad que es el nosotros, un nosotros que se reconoce en el amor mutuo por el que dialoga, sintoniza, se dona, que logra la comunión, que se encuentra en la vida conyugal y forma la familia. Es un nosotros que integra dos individualidades en una nueva realidad de unidad y totalidad, de unidad y complementariedad. Botero dirá al respecto:

Los términos yo-tu, amante-amado, llamada-respuesta, emisor-receptor, donación-acogida, alteridad-reciprocidad, masculinidad-feminidad, paternidad-maternidad, representan los dos polos de la dualidad varón-mujer, que al unirse, al adherirse, al aglutinarse, generan la totalidad de una sola carne. Los vocablos centrales del trinomio (nosotros, amor, diálogo, sintonía, don, comunión, conyugalidad, familia) hacen referencia a algo nuevo que surge del encuentro interpersonal y que constituye lo que en el presente contexto se designa como “conciencia de pareja”, como “conciencia de un nosotros”, que refleja la generación de un nuevo ser, la totalidad del ser humano” (Botero, 2006: 63).

2.2.5.6 La interculturalidad en la relación de pareja

La Premio nobel de literatura de 1938, Pearl Buck, nacida en Norteamérica en 1892, pero llevada a China apenas contaba con pocos meses, por sus padres, destacados como misioneros en aquél país, ha logrado plasmar con una exquisita delicadeza y una profundidad psicológica en la obra “El patriota” la realidad de una relación intercultural mediada en una historia de amor en un contexto de guerra entre China y Japón. El protagonista, I-wan, es hijo de un acaudalado banquero, director del Gran Banco de China, con sucursales en todas las provincias de la República. La sensibilidad humana de I-wan termina involucrándolo en la causa revolucionaria estudiantil y ante la amenaza de ser ejecutado, su padre lo envía a Japón a la casa de su antiguo amigo el Señor Murakí. Al llegar al Japón I-wan no sólo está en un país extraño, sino además llega con el corazón destrozado de ver

desvanecido sus sueños revolucionarios a causa de la desertión de su líder quien optó más bien por arreglar con los banqueros del país. Una vez que se establece en la casa de los Muraki comienza su historia intercultural y de amor en sentido amplio.

Un primer aspecto de ser intercultural o de lo que es la interculturalidad es la acogida que es el puente a la simpatía, una puerta hacia la empatía y una condición para el acogimiento recíproco a la cultura del otro. En la obra mencionada, la acogida del matrimonio Muraki juntamente con sus tres hijos, Akio, Bunji y Tama hizo que I-wan todo lo encontrara agradable. I-wan comenzaba a conocer aquella ciudad después de verla en el verano y en el otoño, y más tarde en el deshielo, quedaba asombrado con tanta cortesía y la delicadeza del trato japonés. La acogida posibilita la relación afectiva para un descubrir y conocer a aquél país: I-wan, reconocía que aquél país era muy limpio, mucho más limpio que el suyo. No había mendigos o había muy pocos pobres y se preguntaba “¿O sería que los pobres también iban limpios?” “Nadie tenía aspecto de pobre ni nadie de ser muy rico” (Buck, 1949: 92):

Lo cierto es que aquél país pequeño, tan sencillo y ordenado, iba conquistándole por completo. Gustábale todo... las noches cuando dormía en una esterilla limpia, tapado con un edredón de seda, las mañanas al despertar oyendo el rumor del mar y el chirri chirri de los biombos que se corrían (Buck, 1949: 92).

La correspondencia afectiva que se muestra en la acogida mutua de ambas culturas posibilita otra orientación al conocer no como una pretensión de dominio, poder y control sobre el otro. Es por eso que la interculturalidad es conocer al otro, pero no es un conocer desde la perspectiva de un sujeto espectador u observador es un conocimiento que se involucra con el ser del otro: I-wan estaba involucrado con el secreto de la familia, Bunji le dijo en voz confidencial:

Akio se ha enamorado de una cortesana, y mi padre está furioso porque se quiere casar con ella. Akio es muy terco... hace cerca de cinco años que dura esta historia. Mi padre le había prometido a la hija de un amigo. Y claro está, ahora su situación es muy falsa. Pero Akio no quiere casarse sino con Sumie. Sumie es una buena persona, a su modo, pero no para entrar en nuestra familia. Yo creo que mi padre tiene razón (P. Buck, 1948: 93)

Es un conocer como nos ha enseñado Todorov y Maturana, que equivale a desdoblarse en el otro:

Desde aquél día, siempre que I-wan veía el rostro sereno y los ojos tristes de Akio, recordaba lo que le contara Bunji. Sentíase como fascinado por aquél hombre al que sentía cerca de sí aún cuando estuviese lejos por no pertenecer a su mundo (P. Buck, 1948: 93).

I-wan comprendía así que en la casa de los Muraki, existía una extraña mezcla de blandura, bondad, sosiego, pero de rigor con respecto al cumplimiento del deber.

En la relación de pareja es donde se pone en evidencia con mayor rigor, precisamente los aspectos interculturales en la relación con el otro. Una relación intercultural implica una mutua acogida y descubrir del otro, como ya sea visto, pero en la relación intercultural de pareja se gesta un descubrir que contempla al otro, que se une al otro a quien le importa su bien. No sólo es un descubrir al otro, es un descubrir que asume riesgos porque se trata de ingresar a una realidad ya estructurada, establecida y a la que no tiene acceso. En efecto, a I-wan el amor le sobreviene como un descubrimiento, es verano y le llama la atención que Tama no vaya a estudiar a la universidad, sino que permanece en casa, como es la costumbre japonesa, para ser preparada para el matrimonio. Bunji, quien considera a I-wan como un hermano, le pone al corriente sobre el pretendiente, se trata del general Seki, un viudo que le doblaba en edad a Tama. I-wan, escuchaba horrorizado a su amigo. Tama le importaba, no podía concebir que Tama se entregase únicamente para “servir de muñeca de placer a un hombre”, se dio cuenta entonces que a pesar de no verla casi nunca, siempre le había

impresionado su amabilidad, su actitud delicada, su carita redonda y linda. Bunji, al percatarse del interés de su amigo, advierte a I-wan:

El general Sekí es amigo de mi padre –replicó Bunji echándose a reír-. No pienses en esas cosas I-wan. No conviene. No te preocupes demasiado por el amor. Mirate en el espejo de Akio.

-No pienso en el amor. Pienso en Tama.

Y por primera vez advirtió que quizás era lo mismo, pero no se le había ocurrido amar a Tama hasta aquél instante (Buck, 1949: 99).

Hacía dos años que vivía en la misma casa, sin haber pensado nunca que podía amarla. Durante ese verano se repetía que le parecía muy bajita, que tenía los hombros demasiado anchos y los labios muy gruesos, pero:

Poco a poco fue olvidando los defectos de sus facciones, de sus manos, de su cuerpo y sólo ansiaba acercarse a ella. Sus ojos eran puros, muy negros y el blanco muy blanco; sus labios muy rojos.

Llegó un momento en que creyó que no podía pensar más en nadie más que en ella... (Buck, P. 1949: 99).

“Deseaba siempre estar a su lado... ¿era eso amor? Le agradaría llegar a su casa y que Tama le estuviese esperando... ¿no era eso amor?” (Buck, 1949: 101). Pese a que la cultura japonesa en la casa de los Muraki interponía una distancia muy rigurosa entre un hombre y una mujer, los sentimientos de la pareja se hicieron notar lo que hice tomar la decisión al señor Muraki de que Tama se casase con el General y también que I-wan se traslade a otra ciudad, a Yokojama donde el señor Muraki tenía otra sucursal de su negocio a cargo de su hijo Shio. En su desesperación I-wan se arriesga a buscar a su amada a su habitación: “-antes de irme, Tama, quiero decirte algo del general Sekí... ¿no cederás, verdad Tama? –Nunca – repuso Tama con firmeza. Estaba I-wan sentado junto a ella y le tocó en el hombro. –Me atormenta esa idea Tama. Yo volveré, te lo prometo. –aquí estaré” (Buck, 1949: 120).

La relación de pareja no está exenta de confrontación, nada que la capacidad de amar de ambos no pueda mediar. Sin embargo la confrontación y el desencuentro, que es una posibilidad también en las parejas que tienen una relación intercultural, debe entenderse que no es lo mismo al antagonismo entre hombre y una mujer, a la oposición entre las creencias de uno y de otro, a la rivalidad entre una cultura superior y otra inferior. Así por ejemplo, en la novela que estamos tratando, en Yokojama, transcurre el tiempo, más de un año, entre correos enviados y recibidos entre los amantes gracias a la complicidad de Sumie. Sin embargo, la amenaza de la guerra entre Japón y China ha cambiado la promesa de Tama. Tama, considera que ahora es su deber casarse con el general. I-wan, agobiado por esta posibilidad, audazmente se vale de los nuevos sucesos tras el suicidio de Akio y Sumie en Yokoyama quienes así han decidido mostrar su desacuerdo con la guerra, regresa a la casa de los señores Muraki so pretexto de comunicarles la trágica noticia y consigue hablar con Tama:

- Antes no creías que era tu deber... casarte con un viejo al que aborreces.

-Es cierto. Pero ahora las cosas han cambiado. En la guerra los japoneses deben luchar y las japonesas tener hijo.

-¡Tama... parece imposible que presumas de moderna!

-Pero... ¿qué otra cosa puedo hacer?

I-wan la estrechó más fuerte contra su pecho. El corazón le latía con tal violencia que casi le producía dolor.

_No, no y no. Tú y yo nos fugaremos a un lugar donde no haya guerras...donde nadie nos pueda encontrar...donde no importe nada que tú seas japonesa y yo chino.

-No existe ese lugar en el mundo.

-Sí existe... te lo aseguro. Prométeme que no te casarás y yo lo arreglaré todo y te lo comunicaré...

-Prométeme esperar...Por lo menos hasta que se vea si hay guerra o no. Puede ser una alarma solamente.

Sintió que los labios de Tama le acariciaban.

-Vete... vete. Oigo ruido –murmuró asustada...

Indudablemente había islas alejadas de las guerras y de las complicaciones que inventan las gentes. Echóse en la cama preocupado. Estaba seguro de que existían tales islas. Y de pronto recordó que Tama no le había prometido nada (Buck, 1949:137-138).

La confrontación en la relación de pareja también topa con el carácter y temperamento de cada uno, los cuales están fuertemente influenciados desde la propia cultura de cada uno como se ve en el relato que estamos siguiendo. La incertidumbre por la guerra se disipa, no se da la guerra lo que hace decidir a I-wan buscar, de acuerdo a las costumbres, a un viejo casamentero que sea el encargado de la petición de I-wan. Sin embargo, las cosas no serían fáciles para el viejo casamentero, menos para I-wan:

-¿Dónde se ha metido usted? – le preguntó I-wan con ímpetu. –He estado ocupado en mi negocio –respondió el viejo, sereno-. Ha habido muchas complicaciones. El antiguo pretendiente... Pero la joven se las ha arreglado muy bien. El padre ponía una porción de inconvenientes pretextando que se podía ofender al pretendiente. Pero ella lo arregló todo.

-¿Cómo? –inquirió I-wan.

-Diciendo que se suicidaría –repuso el viejo sin excitarse-.

Y estaba dispuesta a hacerlo. Yo lo vi. Apenas lo dijo, sacó un puñal que llevaba escondido en el cinturón y se lo clavó en las muñecas ante nuestra vista...

-¡No es posible! –gritó I-wan.

El viejo meneó la cabeza asintiendo.

-Primero en una muñeca y luego se preparaba a clavárselo en la otra. La madre lloraba y se desmayó y el padre le rogó que no siguiera. Y ella, corriéndole la sangre del brazo y empapando la estera, suspendió la faena...

Fue una cosa seria. Pero yo creo que su propósito era que los padres cedieran al ver la sangre. El viejo estaba terco que terco. Pero cuando vio la decisión de la hija se convenció de que la hija era más terca que él... Y ahora que todo marcha bien voy a darle un consejo: Procure que haga lo que usted quiera sin que se de cuenta, porque cuando una mujer es terca el océano mismo no es tan seguro como su voluntad (Buck, 1949:144-145).

Celebrado el matrimonio I-wan y Tama asumen su nueva realidad como pareja y entonces es con el inicio de su vida conyugal donde la diversidad cultural, diferencias de puntos de vista, de concepciones, formación, expectativas se manifiestan inevitables como expresión de dos identidades:

... En cuestión de sentimientos no había entre ellos ninguna división, la sangre corría en los dos con el mismo ritmo, con iguales aspiraciones. Y eso era lo esencial entre marido y mujer...nada más que eso. Ella obedecía sin decir nada, acariciándole. De pronto I-wan se hizo atrás un poco extrañado de un movimiento de Tama. Ocurriósele pensar que era raro el que una muchacha recién casada supiera hacer ciertas cosas. En su extrañeza murmuró algo entre dientes.

-Decía... ¿Cómo sabes?...

-¿Qué decías? - preguntó Tama

Miróle ella con expresión de cándida sorpresa, respondiendo: -Me lo han enseñado. Mi madre tomó una vieja geisha para que me diera lecciones...

Su inocencia y su sinceridad eran tan naturales que I-wan la admiró, al mismo tiempo que sintió horror. Y se quedó perplejo sin saber qué sentimiento era más fuerte que él.

-¿Qué te pasa I-wan?

Tu realismo... me asusta un poco -dijo por decir algo y pensando: Seguramente no sabe a qué me refiero.

Pero ella se enteró perfectamente y en su tono tranquilo habitual dijo:

-Sé razonable, maridito mío. ¿Te parecería lógico que se permitiese a una muchacha joven casarse ignorando lo que puede agradar al hombre que ama? Me han enseñado a hacerte los platos, a guisar los platos de tu gusto, a cuidar de la casa y de tus hijos ¿no debía saber cómo amarte cuando estamos solos? Esto es el corazón de la vida. Y cuando el corazón está sano todo el cuerpo disfruta de plena salud.

I-Wan no pudo contenerse de balbucir:

-Pero eso es de cortesana...

-De ninguna manera -exclamo Tama levantándose y cogiendo la ropa. Entonces fue ella la extrañada. ¿Qué significaba aquella diferencia de puntos de vista?

... Tama se alejó de su marido. Junto a la ventana se abrochaba el vestido y procuraba colocarse el cinturón temblándole las manos...Con voz llena de lágrimas le dijo:

-No es de cortesana, I-wan. Soy tu mujer. Seré la madre de tus hijos (Buck, 1949:150-151).

La interculturalidad pone de manifiesto las identidades de cada uno y en la pareja estas identidades se reconocen como tal y son equilibradas con el amor mutuo y correspondido de los amantes:

...I-wan se acercó a ella impulsivo:

-Me vas a perdonar... te lo mando,

Irguiéndose le respondió sin volver la cabeza:

No necesitas mandarme. ¿Después de todo no soy “moga”?

Una “moga” no quiere que la mande nadie, ni siquiera su marido. Además... yo sólo quiero hacer lo que a ti te guste.

Los labios le temblaron. I-wan sintió un acceso de risa. Aquella mujer era lo que más quería en el mundo. No le importaba su manera de ser, ni que su conducta e ideas fueran a veces inexplicables. Tampoco le importaba el comprenderla ni lo que pensaba. Sólo sabía que aceptaba todo de ella con alma y vida.

-Ven aquí le dijo con decisión.

Volvióse Tama; sus ojos se cruzaron con los de su marido. Éste vio en el fondo de ellos bailar una sonrisa deliciosa... (Buck, 1949:151)

En una pareja, la relación intercultural es diferente, no es lo mismo a una relación de pareja de culturas distintas porque una relación intercultural de pareja no se concluye en reconocer las diferencias del otro, en aceptar el ser diferente del otro, sino que el reconocimiento de las diferencias entre uno y otro es el reconocimiento de sí mismo y del otro, de la propia identidad, de lo que uno es y de la identidad del otro, es un reconocimiento que es afectivo que busca acercarse, involucrarse, no afectarla. En la novela de Pears Buck que estamos siguiendo, bien se puede advertir que este proceso hacia una relación intercultural de pareja, es proceso que no siempre va a la par del otro, por ejemplo, la capacidad intercultural en Tama a lo largo de todo la novela es mucho más madura, diferente a la actitud de I-wan quien tiene dificultades de superar desconfianza que le suscita las diferencias culturales entre ambos:

Háblame de China. ¿Es parecido a nuestro país? Preguntaba Tama en el último día de los siete días de vacaciones que les habían concedido por la boda, mientras I-wan pensaba en la honda diferencia racial entre el cuerpo de Tama y el suyo. Esa misma diferencia existía en la inteligencia, en las ideas, en los sentimientos. Y por aquella diferencia tendrían disgustos constantes. Pero..., en el silencio desaparecía todas las diferencias y quedaron solamente los dos. Esta unión de hombre y mujer era lo más hondo en la vida...mucho más que la raza y que los antepasados. No le asustaba su matrimonio y se entregó a él con alma y vida porque era su único mundo (Buck, 1949:153-154).

Vinieron los hijos dos: Jiro y Granjiro y también la guerra entre las dos naciones.

Según Anselm Grün, el amor está en nuestro interior y el enamoramiento nos pone en contacto con el amor divino que hay en nosotros. El amor que siento cuando estoy enamorada, que no es un amor puro, sin embargo me conecta con el amor de Dios. En el enamoramiento, proyectamos en el otro nuestros anhelos, nos amamos a nosotros mismos en la persona de la que nos enamoramos. Y es respecto a este amor que decimos que el amor es ciego; pues no vemos a la persona como tal, sino que nos vemos a nosotros mismos en ella. Por eso, la persona de la que nos enamoramos nos recuerda lo que hemos descuidado. En ese caso, nuestra tarea sería, entonces, tomar conciencia de aquello que esa persona nos recuerda y desarrollarlo. Y así el enamoramiento puede transformarse en amor. Un primer paso en este tránsito al amor es hacernos independientes de ese enamoramiento. Por tanto, El amor que sentimos por una persona nos pone en contacto en el potencial de nuestra propia alma cuando desistimos de la proyección entonces nos hacemos aptos para el verdadero amor (Grün, 2012: 48-49). Si partimos de la premisa de Grün para quien el tránsito del enamoramiento al amor es hacernos independientes, lo que significa retornar a vincularnos con nosotros mismos, con nuestra pertenencia. Precisamente este el punto crítico en la interculturalidad y en la pareja lo cual no demuestra el desvanecimiento del amor, todo lo contrario, lo muestra en toda su riqueza, pues como bien dice Grün (2012: 49), nuestra tarea como pareja del otro es precisamente desarrollar lo que proyectamos de nosotros en la otra persona que finalmente son nuestras propias carencias. Una de esas carencias en la pareja y en la relación intercultural es la tendencia a contraponer los sentimientos de pertenencia lo cual convergerá en un conflicto de pareja. En el relato de Pearl Buck, se dan esos dos momentos, el primero el intento de independización que no se resuelve igualmente en ambos, sino que en I-

wan es más complejo su proceso de independencia dado que está lejos de su país y entonces el elemento emocional y afectivo es más intenso.

En efecto, I-wan nada sabía de lo que realmente estaba sucediendo en su país hasta que una tarde Bunji, quien ha estado en la zona de guerra como reservista del ejército ha regresado de China afectado emocionalmente, confiesa totalmente ebrio a I-wan lo que los periódicos habían escondido: ejércitos chinos vencidos, bombas, mujeres violadas. No sólo es esto, sino que I-ko, el hermano de I-wan ha regresado de Alemania. Durante el breve tiempo que el barco ancló en el puerto de Yokohama, I-ko, le insiste de volver a casa en seguida aún dejando a su familia para sumarse al ejército como él: “En este momento no hay nada tan importante como esto. Con los japoneses no tienes más obligación que odiarlos” (Buck, 1949:189) Ese día de regreso de entrevistarse con su hermano, I-wan sentía un especial placer en buscar motivos de discusión con Tama. Tama había continuado haciendo a Jiro muy japonés en su aspecto exterior hasta en el modo de peinarle, no conocía otro modo de hacerlo. I-Wan le dijo de un momento a otro con cierta brusquedad:

-A Jiro le están torciendo los pies de llevar geta. Ponle zapatos, Tama.

-¿Antes de comenzar a ir a la escuela? Son tan caros...

-No importa. Compráselos

Tama no contestó, pero I-wan comprendió en el modo de hacer callar a Jiro, que gritaba alegre, que no estaba conforme. Luego vio a la criada que se dirigía a la cocina con Granjiro dormido a la espalda. Y aunque estaba seguro de que su mujer le consideraría completamente absurdo, añadió:

-¿Porqué duerme el niño acostado a la espalda de la muchacha si ya sabe andar? Tendrá las piernas cortas y hechas un gancho como Benji.

Ante aquello se indignó Tama:

-Por favor, I-wan, que está delante Jiro... Además es la manera mejor de cuidar al niño. Está calentito y duerme tranquilo. La temperatura de la muchacha evita que se resfríe.

_Acuéstale en la cama...no quiero que esté atado (Buck, 1949:191-192).

Tama trata de disipar el mal humor de su esposo “-Seguramente estás muy cansado. ¡Toda una noche en el tren! Jiro, vete hasta que te llame” (Buck, 1949: 192). Permanece un rato a su lado para lo que se ofreciera, pero luego se marcha para darle tiempo a rehacerse. Sin embargo, el conflicto interno en el que está sumido I-wan no es un simple mal humor, sino que va desvaneciéndose todo a su paso. Por eso, en lugar de admirar la devoción con el que Tama lo trata, encuentra que todas esas cualidades son más bien artificiales, repugnantes. Ese día Tama sigue a I-wan hasta la puerta con la sonrisa en los labios. I-wan pensó: Le han enseñado que debe sonreír cuando su marido sale de casa. En seguida no sólo sería Tama sería también su familia, luego su pueblo. Se decía a sí mismo que también ellos se limitaban a hacer lo que les decían y en este caso de la guerra que tanto lo afectaba, sólo obedecían a su emperador. Toda la nación estaba educada dentro de los mismos moldes. Y sus dos hijos habrían necesariamente de someterse a ellos (Buck, 1949: 193).

I-wan, sentíase envuelto en el silencio igual que si le rodeara la oscuridad. Los chinos habían asesinado a 300 ciudadanos pacíficos de una colonia japonesa. De retorno a su casa, sentía las miradas de la gente que se fijaban en él notando que era diferente de los demás. Dentro de sí se mezclaba confusamente la vergüenza y la cólera, siendo esta la más fuerte porque sabía que el Japón había cometido varios errores que originaba un sentimiento de guerra entre los chinos. No podía tener la seguridad de si la gente era igual que antes o no. Por todas partes trataba de descubrir una mirada aviesa, frialdad, rencor. En derredor suyo era la misma cortesía y atención con él, pero había un único cambio visible: el silencio. Tal vez fuera suspicacia suya y lo que le pasaba era que la gente estaba preocupada y temerosa y hablaba menos. No estaba seguro de nada.

La única realidad visible era la discusión que en su interior sostenía con el Japón. Pues al pensar en lo sucedido no eran Tama, ni Bunji, ni otros japoneses determinados quienes se

enfrentaban con él, sino un Japón desconocido; con él no podía relacionar la preciosa ciudad en que vivía, ni los montes verdequeantes, ni el mar sereno cuya belleza no se cansaba de admirar (Buck, 1949: 201)

Como chino, I-wan conocía a los suyos, no eran capaces de matar a los japoneses sin motivo, pero como esposo de una japonesa que también ama a los suyos, no le era fácil hablar sobre el asunto y la relación entre ambos era cada vez más tensa hasta que se dio el momento favorable para hablar, e I-wan superando su temor, por fin toca el asunto:

-Supongo que creerás que ha habido un motivo...

Entonces Tama respondió sin vacilar, como si tuviera preparada la frase desde mucho antes:

-¿Qué importa lo que yo crea si soy tu mujer?

...

-No te sientas japonesa -le gritó.

Entre las tinieblas oyó la voz de Tama:

-Es que soy japonesa.

Su voz era tan suave como de costumbre y, sin embargo, I-wan tuvo la impresión de que se alejaba de él haciéndose tan impenetrable como la noche. Con deseo instintivo de mortificarla, continuó:

-La verdad es que tú ya tienes formada tu opinión. Crees sin ninguna razón para ello, que mis compatriotas son capaces de asesinar como salvajes... No nos conoces. Si crees eso es que no te has dado cuenta de lo que yo soy. Hemos sufrido durante años enteros que vosotros, los japoneses nos hayáis robado miserablemente el país, el comercio -era una gran injusticia hacerla a ella responsable de lo que el Japón hiciera en China. Pero una vez que empezó a hablar no podía callarse-. Yo sé que ha sucedido. Al caer Pekín y ver ondear una bandera enemiga, nuestros soldados no lo han podido sufrir, después de todo lo sufrido ya... Nosotros hemos estado aparte todos estos años... (Buck, 1949: 203).

El sentimiento de pertenencia es un aspecto de la relación intercultural, también de la relación en pareja con necesidad y en espera de reconocimiento. Sin embargo, el sentido de pertenencia se desborda cuando surge la oposición entre ambos:

Sin poderse contener, Tama le apretó el brazo sacudiéndole:

-¿Y quién asesinó a los japoneses en Nanking el veintisiete de marzo del mil novecientos veintisiete; y en Shanghai el novecientos treinta y dos?

-Has guardado ese agravio en contra mía...? -exclamó I-wan.

Tama movió la cabeza:

-No. En contra tuya no; en contra de tu pueblo.

-Pero yo le represento a tus ojos...

Estaba tan furioso que la hubiera matado, pero recordó que momentos antes la acusó como culpable de lo que hizo el Japón.

A sus oídos llegó la vocecita triste de Tama:

-¿Soy yo para ti una de esas personas... a quienes debe matarse?

En aquel momento no tenía nada de japonés. Eran dos seres que hablaban de diferencias de razas. De pronto Tama se echó en los brazos de su marido, sollozando como un niño. Estaba vencida. Pero él no sintió la misma del triunfo. Estaba vencido sin ceder.

-Calla... vas a despertar a los niños –murmuró I-wan, porque en el silencio del jardín oíase su llanto y Jiro tenía el sueño muy ligero. ¡Qué difícil hubiera sido explicar el llanto de su mamá. Una vez apaciguada su ira, en el fondo de su alma, I-wan se sintió débil y cansado. Le pasó la mano por el pelo diciendo:

-Tienes razón. Sean la que sea la verdad... nosotros no tenemos nada que ver.

Estrecháronse los dos esposos en un abrazo lleno de amor y de ternura. Pero en I-wan había desaparecido el deseo (Buck, 1949: 203-204).

2.3

GLOSARIO DE TÉRMINOS

Hay tempestades toda la vida
Pero no toda la vida hay que luchar con las tempestades,
A veces sólo basta la calma.
Son vientos nuevos, vientos de regreso a uno mismo,
A la morada, a todos.

(Del Poema: Vientos nuevos. MLMO)

Nuestra investigación se centra en tres categorías que nos proponemos definir a continuación: La interculturalidad, el amor y la pareja conyugal. En primer lugar, pensar, escribir, escuchar, debatir, proponer, concordar, acordar, sobre la interculturalidad aquí o en cualquier escenario es un signo de madurez humana porque no sólo se trata de comprender nuestra historia en los que la diferencia con el otro fue usada como un chivo expiatorio de la ambición, de dominio, de poder político, religioso, cultural, pero también de ignorancia y desconocimiento como lo ocurrido con la conquista de América del que nos hemos referido anteriormente. Es también, y a la luz de esta cargada historia de hechos similares en todo el mundo, una actitud de búsqueda de alternativas dado a que se corresponden con la esencia reflexiva del hombre. La necesidad de reflexionar sobre la interculturalidad surgen desde diversos contextos: “la globalización homogeneizadora y excluyente como a la reacción violenta de las tradiciones que sienten la opresión de la monocultura” (Polo, 2008: 413), está también, las migraciones intercontinentales y todo lo que conlleva hacer frente a otro que llega y no tiene la misma historia y tradición, las comunidades indígenas en América Latina que padecen no sólo de injusticias estructurales, sino de ausencia de políticas de reconocimiento de sus tradiciones (Polo, 2008: 414). Con respecto al amor, ser capaz de amar, sea lo único que nos diferencia de los animales como tal, constitutivo y esencial de la relación de pareja.

2.3.1 Definición de interculturalidad

La interculturalidad es, ante todo, una comprensión por el que se sitúa en una condición dialogante de búsqueda de posibilidades de reconocimiento mutuo en el derecho de ser y existir de cada cultura. Es una comprensión dialéctica que a la luz de la reflexión del pasado trasciende en comprender, con actitud intercultural, nuevas realidades, nuevos contextos, tales como, los nuevos movimientos migratorios, el surgimientos de culturas y subculturas, la oposición entra la monocultura y culturas dominadas, etc. Es una comprensión que se abre al reconocimiento de que cada cultura es una interpretación colectiva del mundo, del vivir, de ser humano y de lo divino, reconocimiento que nos lleva a comprender la interculturalidad como una relación de enriquecimiento cultural y moral por cuanto constituyen, como establece Miguel Polo, horizontes de sentido y de pertenencia de la propia existencia.

Por eso, para Miguel Polo, la estrecha relación que existe entre cultura y moral se confirma al ver cómo la desintegración de la cultura es también desintegración de la moral. Porque una cultura se compone de dos elementos imprescindibles que al faltar uno de ellos la cultura va perdiendo su sentido y va desintegrándose: primero, un horizonte de sentido, compuesto de creencias, normas y valores, los cuales dan cierta identidad, sentido y orientación en las acciones; segundo, una comunidad cultural, que es dinámica, plural y compleja por cuanto siempre existe en ella creencias, normas y valores dominantes. Lo que hace desintegrar una cultura son dos grandes amenazas que afectan la subsistencia de una cultura y, con ella, la multiplicidad de culturas y, por ende, el enriquecimiento intercultural: la ignorancia y el individualismo. La ignorancia constituye un peligro inminente en un doble sentido: “como olvido del horizonte de permanencia, por lo que los sujetos marcados por la ignorancia andarán sin criterios para vivir bien, así como desconocimiento de otros horizontes por asumir algún tipo de

fundamentalismo” (Polo, 2008: 415). Este colectivo humano irá a su destrucción y con ella el colectivo cultural.

Por eso, la cultura necesita de la educación, tanto formal (colegios, universidades) como no formal (periódicos, radios, televisoras, etc.), en la cual todos tenemos responsabilidades tanto las autoridades políticas como la sociedad civil...Para una cultura es indispensable la educación como sustento y nexo generacional, así como cultivo de nuestra humanidad o forma de humanización. Por las mismas razones será importante la educación para la interculturalidad” (Polo, 2008: 415).

Siendo que la interculturalidad es una comprensión que se sostiene en la actitud dialogante, de reconocimiento mutuo se constituye en una comprensión colectiva lo que hace definirla en término de la conducta cultural (Solís, 2001: 97) fijada por políticas que promueven y favorecen el reconocimiento del otro en un contexto de diálogo y apertura, mediante el cual establecen el saber desenvolverse en contextos de relación de culturas. Se trata, enfatiza, Gustavo Solís, de un saber manejarse entre miembros de diferentes culturas con quienes se interactúa (Solís, 2001: 97). El hecho que la interculturalidad sea una conducta cultural, podemos decir que implica una racionalidad que admite, siguiendo a Fornet-Betancourt (2001: 65), una pluralidad de formas de pensar y de hacer cultivadas en todas las culturas. Significa la posibilidad de reaprender nuestros procesos de aprendizaje conductual (cultural) por lo que hemos aprendido a usar nuestra razón únicamente como arma defensiva de los propios intereses, ocultando nuestra capacidad reflexiva en una decidida transformación, no ya del mundo físico, sino en nosotros mismos, en nuestras relaciones sociales y con el otro (Maturana y Varela, 2003: XIV).

Ahora, si bien, hemos intentado definir a la interculturalidad como una comprensión conducente hacia una actitud intercultural, sin embargo, dado que la interculturalidad surge como una idea, un intento de elaborar un concepto ante el proceso “monocultural, así como a una

multiculturalidad sin comprensión mutua” (Polo, 2008: 417), corre el riesgo de quedar atrapado en el plano ideológico, dado los diferentes intereses que giran alrededor de ella, por el cual, consideramos que la ruta de la praxis intercultural, que a continuación presentaremos, pretende equilibrarla de una connotación que lo convierta en un “espectro” ideológico, en el sentido que precisa Slavoj Žižek:

La palabra “ideología” puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. Parecería surgir justamente cuando intentamos evitarla, mientras que no aparece cuando es claramente esperable (Žižek, 2004: 10).

Desde el plano cotidiano, la interculturalidad es la experiencia cotidiana de salir de uno mismo, que es “la primera condición para que exista la interculturalidad” (Solís, 2001: 98). Es un salir de uno mismo que transita hacia la atención al otro creando un vínculo afectivo por el cual, como señala Fornet-Betancourt (2001: 65), uno se deja asombrar, impresionar, afectarse por el otro. Una forma de cómo se muestra la incapacidad para salir de uno mismo se da cuando en la relación con el mundo, con el otro, se hace con verdades de antemano con respecto a cómo funciona el mundo a cómo es el otro, como interpretamos que sucedió con la llegada de los españoles a América. Por eso, salir de uno mismo es la condición para que exista el otro. El surgimiento del otro me confronta conmigo mismo. Y entonces, como magistralmente lo señala Todorov (2003: 13), uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta que el otro no es radicalmente extraño a todo lo que es uno mismo: yo es otro, el otro es como yo. Dicho de otro modo, la incapacidad para salir de uno mismo, es la ceguera de no alcanzar a ver al otro porque el otro no soy yo.

La interculturalidad es una actitud comunicativa con el otro como parte de nuestra forma de ser en la experiencia cotidiana. Esta actitud comunicativa en la experiencia cotidiana es lo que la define como una cualidad de la persona, como, al respecto, Raúl Fornet-Betancourt (2001: 65) concibe a la interculturalidad:

“cualidad que puede obtener cualquier persona y cualquier cultura a partir de una praxis de vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de manera envolvente es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar”, en el trato diario de nuestra vida cotidiana”.

En este sentido, la interculturalidad es una cualidad comunicativa de reconocimiento de la diversidad, de las distintas formas de comunicarse que hay en cada cultura, y con ella las distintas racionalidades, de modo que no interpreta la diferencia de formas de comunicarse de una cultura de otra, ni de sus distintas racionalidades, en términos de superioridad e inferioridad de una sobre la otra. Por tanto, la cualidad comunicativa intercultural es la capacidad de saber comunicar el torrente de identidad de una cultura, de su identidad religiosa, identidad de grupo, identidad natural y, asimismo, sabe comunicarse frente a otras formas de comunicación de sus propias identidades.

La interculturalidad es amar, incesantemente comprender, es un amar-construir y en ningún caso es amar-destruir, un comprender-destruir. Este amar intercultural es un espejismo cuando es un amar-destruir que sólo alcanza la superficie porque es una admiración, un reconocimiento que sólo alcanza a las producciones pero no reconoce a sus autores como tan personas como uno mismo. Es un comprender-destruir porque es un comprender que usa como instrumento de poder y ventaja sobre el otro para destruirlo.

La interculturalidad es el conocimiento del otro, conocimiento que no es concluyente sino abierto al propio conocimiento de sí mismo. Es

un conocimiento que abarca varias dimensiones. Desde la dimensión axiológica, la interculturalidad consiste en que cada quien se ponga en relación con sus valores propios en vez de confrontarse con un ideal único. En el plano praxeológico, la interculturalidad es el acercamiento al otro a través de la identificación de sus valores. Por el contrario el distanciamiento es el resultado de asimilar al otro a mí, de imponerle mi propia imagen de lo que debe ser el otro. En el Plano epistemológico, la interculturalidad es la actitud de conocer la identidad del otro en una gradación infinita variable (Todorov, 2003: 195).

Finalmente, la interculturalidad es conocer al otro, pero no es un conocer desde la perspectiva de un sujeto espectador u observador es un conocimiento que se involucra con el ser del otro, y es un conocer que no transfiere sus propios valores sino que puede ver lo propio del otro. Una relación intercultural implica una mutua acogida y un mutuo descubrir, un descubrir que contempla al otro, que se une al otro a quien le importa su bien. Sin embargo la confrontación y el desencuentro, son posibilidades también en la relación intercultural, que no es lo mismo al antagonismo, a la oposición entre las creencias de uno y de otro, a la rivalidad entre una cultura superior y otra inferior.

2.3.2 Definición del amor

Pretender definir al amor es, ante todo, un intento audaz debido a su complejidad, y es complejo no tanto por el término mismo sino porque, como forma parte de la existencia humana, recorre el mismo laberinto por el cual atraviesa el ser humano, y entonces aparece el amor emparentado al consumismo, paralelo al narcisismo, indistinguible del egocentrismo o como etiqueta de la norma social. Sin embargo, siendo el amor un concepto universal tiene un lenguaje claro. En ese sentido, diremos pues, que el amor es la causa del amar, es decir, es la causa del acto de amar, es voluntad que impela a amar el

bien del otro. El amor es el bien que todo lo que hace y da sólo es el bien, es decir, es dadora de bien, bien que es renuncia, entrega, dedicación, respeto, fidelidad, firmeza, todo cuanto pueda unir, crear, transformar, renovar, dar vida, plenitud y belleza. Por eso, todo lo que hace el amor es amar, es ser capaz de amar.

El acto de amar, ser capaz de amar no es sino una pedagogía del amor de acrecentamiento en el amor. Por ello, el amor forma a uno y uno se deja formar al amar. El amor que se va mostrando a lo largo de la historia como una pedagogía del amor inseparable del bien del hombre consumado en su libertad en tanto que inseparable del Bien. De allí se desprende que el amor es una donación, una entrega, pero tiene que ser cautelado, es gratuito pero no para tirarlo de balde, es gratuidad que tiene inscrita una ley. Esta ley no es una imposición arbitraria, sino busca preservarlo lo que significa que el amor, el amar tiene implícito la conducta ética.

La conducta ética manifiesta la profundidad del amor, fruto del progresar en la intimidad, de ser uno amigo. Por eso, el amor es un diálogo, un dialogo en la dirección en el que uno está con el otro y el otro está con uno, es la dirección de la búsqueda de la permanencia con el otro y no de la ruptura con el otro, es la dirección que debe prevalecer en cualquier caso. Sin embargo, la relación no ha estado exenta de ser intensa y dramática dado que no siempre se sabe actuar, decidir, dialogar en la dirección en el que uno esté con el otro y el otro esté con uno, lo que hace ser al amor más intenso y fuerte de modo que busque prevalecer la permanencia con el ser amado y no la separación.

Pero el amor no sólo es dadora de bien es también según Pascal dadora de razón: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce; se sabe esto en mil cosas” (Pascal, 1984: 166), que actúa con libertad “Yo digo que el corazón ama al ser universal naturalmente, y a sí mismo naturalmente, según se entregue en cada caso; y se endurece contra el

uno o contra el otro, a su elección” (Pascal, 1984: 166). El amor es también reveladora de la verdad “Conocemos la verdad no sólo por la razón, sino aún por el corazón; de este segundo modo es como conocemos los primeros principios, y es en vano que el razonamiento, que ahí no tiene parte, intente combatirlos” (Pascal, 1984: 166-167). Porque no todo es conocido o probado por la razón, sino que, los conocimientos a los que accede con certeza el amor, como son, el espacio, tiempo, número, movimiento, que son los referentes de la realidad, son más bien “sobre estos conocimientos de corazón y del instinto es menester que se apoye la razón, y que en ellos funde todo su discurso” (Pascal, 1984: 167).

2.3.3 Definición de estructura afectiva

La estructura afectiva es una formación que plasma un modo de ser como resultado del acompañamiento material y espiritual de los padres y maestros en la niñez, siendo que lo que forman son los cimientos del ser, la capacidad de amar, soporte espiritual y, una sana personalidad. Es una estructura que se forma con las primeras huellas afectivas de los padres, de cuidado material, y de afecto espiritual que abarca tres dimensiones: Una primera dimensión es la atención de los padres y maestros a los sentimientos que el niño o niña tiene, lo cual, forma su sensibilidad, incide en su aprendizaje de sentir y conectarse con los sentimientos de los demás, además de su capacidad de amar. Un segundo aspecto es el cariño estable de carácter individual que necesitan las niñas y niños que es el que les imprime confianza, seguridad, firmeza, fortaleza, prudencia, valor, ganas de vivir. Un tercer aspecto y esencial del afecto es la formación en valores.

La estructura afectiva formada en las primeras huellas de afecto trasciende a la niñez, trasciende a la conducta afectiva posterior, es una formación que refiere las posibilidades y limitaciones que se tiene con respecto a nuestra sensibilidad, nuestra capacidad de amar, nuestra

capacidad de tolerancia, la confianza que tenemos, nuestra autovaloración, de cuál es nuestro pluralismo, nuestra madurez ética y psicológica e inclusive nuestra salud mental y física. Una estructura es una organización que responde según su propia constitución y posibilidades que tiene.

2.3.4 Definición de pareja conyugal

1. La pareja conyugal es relación de unidad-totalidad

La pareja conyugal es la expresión más perfecta de unidad y totalidad, de unidad y complementariedad. Es unidad dado que el cónyuge reconoce parte de sí mismo en la otra persona, es totalidad porque se expresa la persona toda, su solidez y estabilidad, su fragilidad y debilidad en la dinámica relacional que necesariamente expone a cada uno en lo que es, en lo que tiene cada uno con cada historia detrás y porque marido y mujer, por la alianza conyugal ya no son dos, sino una sola carne, no sólo con la unión íntima de sus personas, sino también de sus actividades de tal modo que se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad en un proceso dinámico de crecimiento permanente cada vez más plenamente.

2. La pareja conyugal es relación afectiva-ética

La pareja conyugal es una relación íntima, libre, afectiva y, como tal, es una relación ética cuya forma más plena de eticidad es el amor expresado en el reconocimiento de ser seres para ser amados que involucra otras formas de reconocimiento, legales, éticos de identidad e interculturales. El amor como forma más plena de eticidad, marca una línea de conducta que se extiende a la relación conyugal por el que el acto de amar es un acto de verdad que contrasta con la adulación y la persuasión, es decir, con la mentira y el engaño con la pulsión y el poseer que no logran constituir una relación de pareja, sino una

relación de dos, una relación de poder de uno sobre el otro, una relación de dependencia de quien se somete. En cambio, el acto de amar como acto de verdad se corresponde plenamente en el decir y en la propia vida, en palabra y en hechos que asume como obligación moral la relación con la verdad a “través de la franqueza” y con la propia vida “a través del peligro” que representa la franqueza como garantía de la verdad.

3. La pareja conyugal es una relación de capacidad de amar.

La pareja conyugal es una relación de correspondencia afectiva, ética, de unidad, de reconocimiento recíproco de la condición que tienen de ser seres para ser amados, de reconocimiento a la independencia del otro sostenida en la confianza que dependen de la capacidad de amar que ambos logren constituir como unidad y totalidad, como unidad y complementariedad dada la diversidad de fortalezas y carencias que cada uno trae consigo de su estructura afectiva de su niñez.

4. La pareja conyugal es la relación de un nosotros.

La pareja conyugal es una condición diferente de ser un nosotros tan íntimamente ligada a la “conciencia conyugal”, es decir, la conciencia de una nueva realidad en el que dos individualidades, yo y tú son un nosotros, amante y el amado unidos por el amor por el que se procura el diálogo, sintonía, comunión y la comunicación permanente que hace que la pareja conyugal sea culmen de la vivencia relacional, del encuentro y de la identificación en una sola carne entre marido y mujer. Por eso, el ser un nosotros no es un sentimiento que se da de inmediato como resultado de la empatía entre dos personas, sino que es la voluntad de dos personas a dejarse vencer a favor de la armonía de mentalidad y de comportamiento lo cual exige paciencia, buen ánimo y tiempo.

5. La relación de pareja es una relación en la cotidianidad

La pareja es una relación en la cotidianidad, donde se pone al descubierto el modo de darse de cada uno funcionando como pareja lo que significa que se distingue el ser individual de cada uno del ser nosotros en la cotidianidad de la vida en pareja. Es pues en la cotidianidad, donde la pareja se irá determinándose ya sea uniéndose o separándose como un nosotros frente a un complejo de posibilidades donde la personalidad, el carácter, el temperamento, lo cultural se expresan y donde también un lenguaje de significados aparece compitiendo con la comunicación y el diálogo en la pareja. Heidegger dirá que las cosas que se encuentran en el mundo antes que ser simples presencias, realidades provistas de una existencia “objetiva”, las cosas son instrumentos, es decir, adquieren un significado en relación con nuestra vida. Por ejemplo, palabras bien dichas o mal dichas, acciones que remiten a otras similares ya sea agradables o desagradables, sentimientos que pueden ser tan subyugantes sean positivos o negativos, etc. adquieren en la cotidianidad de la pareja un significado ya rotulado. Por esto, aquí radica lo que se llama Heidegger, la “insoportabilidad” de la convivencia de ambos porque las cosas, las personas, lo que dicen, hacen, callan, van haciéndose de un significado que anticipa su “utilizabilidad” o trato. Así, las personas significan actos, sus acciones significan actitudes, sus actitudes significan rechazo o aprobación, odio o amor, engaño o verdad; de igual modo, el estar en el mundo, el ser pareja en la cotidianidad es una relación de significados anticipados de afecto o de frustración, etc. Por tanto que las cosas sean ante todo instrumentos significa que las cosas se presentan a nosotros ante todo provistas de cierta significación respecto de nuestra vida y de nuestros fines. Por cuanto el punto fundamental para vivir la cotidianidad es la asequibilidad. La asequibilidad ante lo mutable, la asequibilidad ante lo que es permanente, asequibilidad frente a lo incierto, ante lo trágico, inesperado, ante lo que se detesta, es decir, a toda la complejidad de posibilidades que es la cotidianidad.

Finalmente, es necesario precisar, que nuestra definición de lo que es la pareja conyugal está referida sólo a las parejas heterosexuales dado que el propósito de nuestra investigación es proporcionar un estudio bien sostenido sobre los aspectos fundamentales de lo que es la pareja conyugal que incidan en la vivencia de la pareja y de este modo superar la situación de crisis por la que está atravesando la pareja conyugal heterosexual. Esta demarcación se basa estrictamente debido a la necesidad de delimitación de nuestra investigación, de donde, el tema de las parejas homosexuales, transexuales exige un estudio que escape a los objetivos que nos hemos propuesto y hemos ya expuesto. Hacer algún tipo de validación de nuestro trabajo hacia la pareja homosexual o transexuales no sería nada serio debido a la complejidad de este tema dado que inclusive la ciencia no ha llegado a precisar aún las causas o las raíces, la Sociedad Mundial de Siquiatría ha variado permanente su concepción de lo que es la homosexualidad y para otros la homosexualidad incluso es sólo un fenómeno ideológico, en suma, aun no tenemos los elementos necesarios para explicar la homosexualidad.

III. PROCESO METODOLÓGICO

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

3.1 Nivel y tipo de investigación

Nuestra investigación ha seguido la metodología cualitativa de tipo exploratorio en razón a que el tema de nuestra investigación no tiene antecedente conocido, con precaución de decir que no ha sido abordado antes, es de nivel descriptivo y explicativo, por cuanto, partiendo de describir hechos, contextos, fenómenos que se analizan, da cuenta del fenómeno investigado desde una perspectiva heurística y es abordado con un enfoque fenomenológico, dado que la fenomenología, como señala Heidegger en *Ser y tiempo*, significa antes que nada un concepto metodológico, que nos permite, en primer lugar, discriminar en un campo tan vasto, complejo y subjetivo aquello que es constitutivo y esencial, en este caso, sobre lo que es la pareja humana. En efecto, la razón de abordar nuestro trabajo fenomenológicamente se debe a que la fenomenología pretende ser una ciencia rigurosa, una ciencia que nos posibilita superar un discurso huero, carente de fundamento real, de esa manera, construir una investigación segura a través de evidencias estables como cimientos de nuestra investigación: “sin evidencias no habrá ciencia”, nos dice Husserl. Por lo tanto, la metodología fenomenológica es un intento de búsqueda de fenómenos que sean tan evidentes que sea imposible de negarlos.

3.2 Enfoque fenomenológico-hermenéutico

La fenomenología no es una ciencia de hechos sino de esencias, como tal es una ciencia que se dedica al análisis y a la descripción de esencias, ahora, el análisis que realiza la fenomenología se distingue del análisis psicológico como también del análisis científico:

Hay que precaverse de la fundamental confusión del fenómeno puro en el sentido de la fenomenología con el fenómeno

psicológico, objeto de la ciencia natural llamada psicología. Si dirijo la mirada, como hombre que piensa en la actitud natural, a la percepción que estoy viviendo, la apercibo al pronto y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo; está ahí como vivencia de esta persona viviente, como estado suyo, como acto suyo; el contenido de sensación de esta vivencia está ahí como lo que se da a aquella persona a modo de contenido, como lo sentido por ella, como aquello de que ella es consciente; y la vivencia se inserta, junto con la persona que la vive, en el tiempo objetivo. La percepción – la cogitatio en general – apercibida así es el hecho psicológico. Es decir, apercibida como dato en el tiempo objetivo, perteneciente al yo que la vive, al yo que está en el mundo y que dura el tiempo que le corresponde (un tiempo que se puede medir con aparatos empíricos). Esto, pues, es el fenómeno en el sentido de la ciencia natural que llamamos psicología. [...]. A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto. [...]. No investigamos entonces nada acerca de los fenómenos psicológicos; no hablamos de ellos, de ciertos sucesos de la llamada realidad efectiva real –cuya existencia, desde luego permanece absolutamente en cuestión–; sino que hablamos de lo que es y vale haya o no algo así como realidad efectiva objetiva, sea o no legítima la posición de tales transcendencias. Hablamos entonces justamente de tales datos absolutos (Husserl, E., 1982; 14-15).

Como se observa, Husserl está convencido de que nuestro conocimiento comienza con la experiencia de cosas existentes, de hechos. La experiencia nos ofrece de forma continua datos de hechos, de cosas. Un hecho es lo que sucede aquí y ahora; un hecho es algo contingente, podría existir como podría no existir. Sin embargo, cuando un hecho se presenta ante nuestra conciencia, junto con el hecho captamos la esencia, lo universal, el concepto, objetos ideales que sin embargo permiten clasificar, reconocer y distinguir los hechos individuales. A diferencia del sicólogo que hace depender de condiciones fácticas la validez de todo juicio, el fenomenólogo no se queda en los hechos sino, capta esencias, ideas universales, conceptos que explican un hecho. Es por esta particularidad del método fenomenológico que nuestro trabajo no considera necesario delimitar una población y muestra, sino, se enfoca más bien en que la riqueza del trabajo sea lograr una profundidad teórica respecto al tema que investiga.

Siendo que nuestra metodología es fenomenológica, más que diseñar los instrumentos de medición, extraer datos, reducirlos a números y analizarlos estadísticamente, nos interesa comprender qué es lo propio de la pareja, analizar cuáles son los aspectos constitutivos de la relación de la pareja conyugal, examinar qué aspectos repercuten en los aspectos constitutivos o rasgos esenciales de lo que es la pareja conyugal, comprensión que nos dirige a mirar hacia la formación afectiva e intercultural en la niñez, examinar ¿Cuáles son los aspectos esenciales de la formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez, ¿De qué modo esta formación afectiva se expresa en la dinámica relacional de la pareja? ¿Qué condición o condiciones posibilitan la relación de pareja? ¿Qué afecta a la pareja que hace perder la esencia de la pareja? con lo cual podemos realizar análisis más específicos sobre los siguientes términos claves de nuestra investigación ¿Qué es el amor?, ¿Qué es la interculturalidad? y ¿Qué es la pareja conyugal? Se trata pues de exponer ideas esenciales sobre la pareja conyugal, fenómenos que resulten tan evidentes, muy distintas del análisis psicológico y del análisis que hace la ciencia. Sin embargo, no carece de menos rigurosidad puesto que nuestro objeto de estudio, ha sido investigado colocándonos en la situación de espectador desinteresado, tratando de liberarnos, lo más que se pueda de las opiniones preconcebidas, sobre lo que cada uno de nosotros afirma y supone en su vida cotidiana, es decir, de nuestra actitud natural, formada por diversas convicciones que no poseen una evidencia obligatoria.

Nuestro intento fundamental es describir las esencias en que las cosas y los hechos se presentan ante la conciencia, el concepto de lo que es la pareja conyugal, hemos tenido que trascender a los casos particular, superar la obviedad o banalidad de cómo cada quien vive la relación de pareja y, más bien, liberándonos de toda opinión preconcebida, La fenomenología pretende ser una ciencia rigurosa, y como tal, una ciencia que se dedica a ver cómo son las cosas, las cosas mismas a través del método de la epoche o reducción fenomenológica

consiste en suspender el juicio, poner entre paréntesis nuestras propias creencias que configuran lo que Husserl llama “actitud natural”. Mediante la *epoché* le es posible a la conciencia fenomenológica atenerse a lo dado en cuanto tal y en vez de examinar si tales contenidos son reales o irreales, etc., se procede a examinarlos en cuanto son puramente dados y describirlo en su pureza. Por esta viabilidad que nos ofrece el método fenomenológico, hemos considerado oportuno valernos del género literario de la novela de una premio nobel de modo que, nos permita por medio de la hermenéutica encontrar analogías con la realidad investigada precisamente “porque ambos elementos, el arte y las ciencias históricas, son modos de experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia” (Gadamer, 1993:)

En este sentido, la hermenéutica filosófica tal como lo expresa Ricœur (2003: 20), supera el plano sólo semántico dado que el lenguaje mismo, en tanto medio significante, pide ser referido a la existencia y el nexo, “la etapa intermedia”, que permite reintegrar la semántica a la ontología es la reflexión. La reflexión es, en palabras de Ricœur, el vínculo entre la comprensión del signo y la comprensión de sí; este sí mismo nos da la posibilidad de reconocer un existente y de este modo también la otra realidad del sí mismo, precisamente porque:

Si bien la sociedad está formada por sujetos, estos no están reducidos a una simple individualidad, son sujetos que están en constante interrelación activa con la dimensión objetiva y macrosocial. El sujeto es un agente social porque la realidad se encuentra en él, y por lo tanto, posee una representación global de la sociedad; la sociedad se autorrefleja, dispone de un modelo propio de la sociedad de la que forma parte, es sujeto y a la vez el objeto que se reproduce en su conciencia. Cada sujeto contiene información de la totalidad social, el todo se encuentra en las partes al igual que las partes se encuentran en el todo. En el sujeto se reproduce la relación sujeto-objeto, desde su individualidad construye una representación de la estructura global de la sociedad. Cada sujeto es una singularidad y una individualidad y, a la vez, contiene la totalidad (Mejía, 2004: 280).

Tanto el enfoque fenomenológico como el hermenéutico señalan que la línea de investigación de este trabajo es el método cualitativo dado que este revaloriza al ser humano, como objeto central de análisis, en su realidad concreta, es decir, en su interacción cotidiana con los demás, principalmente con su entorno familiar y social (Mejía, 2004: 280). Así, nuestro análisis está enriquecido tanto con el caso histórico del descubrimiento de América protagonizado por Cristóbal Colón, de la conquista del Imperio Azteca que guarda la memoria de Hernán Cortez y Moctezuma, casos que son referentes de la complejidad de la relación intercultural con el otro que legítimamente se puede analogizar con la pareja como relación de amor e intercultural, como también, con las razones ya indicadas antes, con los personajes de una obra literaria de gran renombre, debido a que los sujetos protagonistas de la obra son referenciales a la relación de pareja como una relación de amor y de interculturalidad, ambos análisis pretenden mostrar casos referenciales de la realidad intercultural y del amor en la pareja porque “lo que persigue es el ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro. En consecuencia, toda hermenéutica es explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro” (Ricœur, 2003: 21).

Dado que los estudios cualitativos prestan atención importante a los fenómenos más típicamente humanos, la explicación se dirige, principalmente, a la estructura de las motivaciones, conocimientos y valoraciones que orientan la conducta de los sujetos. La investigación cualitativa se orienta al análisis de las experiencias estrictamente personales, sus aspectos muy íntimos, sentimientos, pensamientos, intenciones (Mejía, 2004: 284-285) Por medio de la investigación cualitativa nos proponemos encontrar significados que sirvan para comprender la realidad de la pareja y develar las respuestas a la condición problemática en la que vive hoy en día la pareja, agravado porque la cultura ha ido trastocando los sentido de los términos en su sentido originario.

Por ello, nuestra investigación es interpretativa, que en el decir de Julio Mejía (2004: 288-289) analiza los fenómenos sociales dentro de la concepción fenomenológica, es decir, en su medio natural, en el propio mundo en que se presenta, por lo que las teorías e hipótesis emergen de estos datos observados y no previamente. Este tipo de investigación cualitativa, desarrolla una visión holística, donde la realidad es una totalidad dinámica, que hace que el conocimiento vaya del todo a las partes y de éstas al todo sucesivamente, en un proceso denominado por Dilthey *círculo hermenéutico*, es decir se trata de una espiral, donde cada momento de la alternancia supone un nivel de mayor profundidad y comprensión de los fenómenos estudiados. La investigación se orienta a la interpretación del significado de la acción en una estructura explicativa del carácter del fenómeno, desarrollado por ejemplo por Max Weber en su trabajo *Ética protestante*, Schutz y Merleau-Ponty, entre otros, cuyos elementos principales son los siguientes:

- Intención-significado de la acción, fines que se propone los sujetos.
- Conocimientos, valores que orientan la acción.
- Medios para realizar la acción.
- Situación objetiva, contexto social.
- El producto de la acción. La conducta fáctica

CONCLUSIONES

- 1.** La capacidad de amar, que se manifiesta en la capacidad de reconocer al otro, en la capacidad de amarse como personas independientes, en la capacidad de soportabilidad, de confiar, en la capacidad de tener una autovaloración positiva, de madurez ética y psicológica, está relacionada con la formación de la estructura afectiva en la niñez, lo cual, repercute en la relación de la pareja conyugal. Por lo que, conocer la estructura afectiva que se tiene, descubrirse ante ella, reparar en ella es conocerse a sí mismo lo cual posibilita actuar desde este entendimiento, por el contrario, la desatención de quiénes somos, cómo somos, genera una profunda dificultad para vivir una relación de pareja, en general, para vivir.
- 2.** El hombre no es únicamente un ser racional, sino que, más bien su darse cuenta lo hace reconocerse como un ser necesitado de afecto, como constitutivo de él su afectividad. Así, el afecto que el hombre necesita para formar su estructura afectiva, no sólo debe ser material, sino también espiritual. Por lo que el afecto está constituido por el aspecto material que cuida nuestra subsistencia material y el aspecto espiritual que es el que forma los cimientos del ser, su capacidad de amar, soporte espiritual y una sana personalidad.
- 3.** La formación de la estructura afectiva e intercultural en la niñez requiere de una pedagogía del amor, que es el acompañamiento permanente, estable y amoroso que recae principalmente en los padres y maestros. Esta pedagogía del amor se manifiesta en la formación de la estructura afectiva en tres dimensiones: Primero, es una pedagogía del amor la atención a los sentimientos que el niño o niña tiene porque la atención es escuchar lo que el niño

siente, quiere, busca, piensa, cree, rechaza; escuchar es acudir, es contener, es sostener, es decir, es formar, forma la sensibilidad del niño hacia sí mismo, a los otros, a su entorno y que es la base de su capacidad de amar. Segundo, el contexto funcional y relacional favorable de una pedagogía del amor es el cariño estable. Un niño que se sabe amado en toda circunstancia forma su confianza, seguridad, aquietta su ansiedad afectiva. Tercero, la relación entre la pedagogía del amor con la formación moral, es una relación inseparable porque no hay amor sin eticidad.

4. La formación intercultural a cargo de los padres y maestros se desarrolla en dos ámbitos: a nivel del ser en la niñez y a nivel formal. La formación intercultural en la niñez es a nivel del ser como parte de la formación afectiva por cuanto la naturaleza misma del afecto al ser expresiva, expansiva, comunicativa, tiene la propiedad de establecer una relación comunicativa afectiva amplia que se expande a la riqueza material, espiritual y cultural del otro por lo que el afecto se constituye en el núcleo de la relación intercultural. De allí, la necesidad de una pedagogía del amor conducente a formar el ser del niño y niña en el reconocimiento de la persona, su pluralidad, diversidad, costumbres, riqueza cultural, religiosa y étnica. Sin embargo es una formación que también se puede reaprender de una sociedad que promueve actitudes interculturales planificadamente como parte de las políticas del Estado.
5. La pareja conyugal vive hoy tiempos nuevos, pero son también tiempos de mayor necesidad de comprensión de lo que es la pareja conyugal para superar los desafíos que le ha tocado vivir que devienen del proyecto moderno por el que, por un lado, el hombre de hoy, no sabe reconocer la unidad entre la intimidad y la moralidad, por ende, el sentido moral que implica una relación de pareja lo que muestra su dificultad para moverse en el ámbito

de la proximidad y, por otro, la responsabilidad por el otro ha dado origen a una aporía, es decir, al impulso de permanecer y, al mismo tiempo, el impulso de librarse de esta proximidad, acorazándose en la propia individualidad.

6. Comprender lo qué es la pareja conyugal es comprender su sentido en la naturaleza afectiva del hombre, su profundidad en la eticidad, sus posibilidades en una pedagogía del amor.
7. La pareja conyugal al ser una relación íntima, libre, afectiva entraña profundamente el comportamiento ético. Eticidad que se manifiesta en el reconocimiento mutuo y en la verdad del acto de amar que no sólo son el presupuesto del amor en la pareja y el presupuesto ético de la vida de pareja, sino también su cimiento, principio y fundamento, por lo que, lo contrario a la verdad del amor, son la adulación y la persuasión, formas de tener el control sobre el otro, actos de sometimiento al otro que expresan dominio y poder sobre el otro y no la verdad del acto de amar.
8. La dinámica relacional de la pareja es la que evidencia que el amor en la pareja no es un sentimiento, ni un espejismo, sino es una capacidad que se sustenta en una pedagogía del amor que a su vez aprende a amar permanentemente por lo que, ser capaz es también ser capaz de aprender, de tal modo que, ser capaz de amar es ser capaz de reconocer al otro, de amar al otro como persona independiente, es tener capacidad de soportabilidad y es ser capaz de confiar, capacidades que se forman desde la niñez.
9. La pareja conyugal es una relación en la cotidianidad, el plano espacio temporal del existir concreto en un mundo de cosas y de otras personas también concretas, en el que, las personas, las cosas, las palabras, acciones, sentimientos, la personalidad, el carácter, el temperamento, los valores, lo cultural, etc. adquieren

en la cotidianidad un significado que se graba como agradables o desagradables por lo que anticipa su presencia objetiva, su “utilizabilidad” o trato donde la pareja se irá determinándose ya sea uniéndose como un nosotros o separándose frente a un complejo de posibilidades que es la realidad. Por eso, el punto de partida para vivir la cotidianidad es la asequibilidad.

- 10.** La obra de Tzvetan Todorov (2003) *La conquista de América: el problema del otro*, es una referencia fundamental, en el sentido pedagógico del amor que pretendemos formar, para el hallazgo de condiciones de posibilidad como de imposibilidad, de modo que, todo cuanto posibilite o fracture la relación con el otro, posibilitará o hará fracasar también la relación de pareja o la relación intercultural.
- 11.** La pareja conyugal es esencialmente una relación de unidad-totalidad, de unidad y complementariedad, unidad que se consume en la vida conyugal. La dinámica relacional de la pareja conyugal expone la persona toda de cada uno, lo frágil y débil, lo fuerte y sano, pero que en todo caso la pareja prioriza la comunión de allí su unidad. Por eso, la pareja conyugal es el acontecimiento de vida y de bien para el hombre porque conlleva a un crecimiento personal y relacional único.
- 12.** La interculturalidad es una comprensión por el que se sitúa en una condición dialogante de búsqueda de posibilidades de reconocimiento en el derecho de ser y existir de cada cultura. Es una comprensión dialéctica que a la luz de la reflexión del pasado trasciende en comprender nuevas realidades, nuevos contextos, tales como, los nuevos movimientos migratorios, el surgimiento de culturas y subculturas, la oposición entre la monocultura y culturas dominadas, como una relación de enriquecimiento cultural y moral. Pero, la interculturalidad no es sólo una idea,

un intento por elaborar un concepto ante el proceso monocultural globalizado, puesto que corre el riesgo de quedar atrapado en el plano ideológico, sino que, desde el plano cotidiano, la interculturalidad es un salir de uno mismo que transita hacia la atención al otro como parte de la amplitud afectiva formada en la niñez, así como, formalmente en la sociedad.

- 13.** El amor forma parte de la existencia humana y como tal recorre el mismo laberinto por el cual atraviesa el ser humano, y entonces aparece el amor emparentado al consumismo, paralelo al narcisismo, indistinguible del egocentrismo, y como etiqueta del prestigio social. Sin embargo, siendo el amor un concepto universal tiene un lenguaje claro, el amor es una donación, una entrega, pero tiene que ser cautelado, es gratuidad que tiene inscrita una ley. Esta ley no es una imposición arbitraria, sino busca conservarlo, lo que significa que el amor, el amar tiene implícito la conducta ética.

RECOMENDACIONES

1. La investigación realizada recomienda a las instituciones del Estado que tienen relación directa con la familia a trazar políticas públicas que fomenten, fortalezcan la formación afectiva en la niñez debido a la importancia que tiene en la repercusión en la pareja conyugal, en la familia, para la sociedad. La atención que se otorgue a la formación de la estructura afectiva que implica la formación de la sensibilidad del niño, de sus sentimientos, la confianza, la voluntad, la capacidad de amar dependen, contribuirá al logro de una sana personalidad y del carácter, también de su inteligencia, e incluso, de su salud física y emocional lo cual tienen incidencia en contrarrestar una sociedad de altas tasas de feminicidios, violencia familiar y criminalidad.

2. Se precisa desarrollar un entorno de ecosistema intercultural en el que el Estado integre a los medios de comunicación, las empresas públicas y privadas y la sociedad civil, las comunidades indígenas, sobre la base de la comprensión mutua a partir de la conciliación, mediada por el reconocimiento mutuo, la tolerancia a la diversidad cultural, el mejoramiento de la calidad de vida, la confianza en el Estado, lo cual es condición fundamental para el diálogo intercultural del que dependen las distintas inversiones, proyectos sociales, como también la lucha contra el narco terrorismo y la discriminación.

3. Se recomienda a todos los agentes educativos de la sociedad involucrarse en la formación intercultural en niños y niñas considerando los temas de cómo vivir con los demás conforme a la naturaleza racional, afectiva y social del ser humano, en profundizar en la comprensión del otro, en la realidad una y diversa que hay, en comprender al hombre como ser único y semejante a otros que son como él, únicos y semejantes con otros, en conocer sobre la naturaleza

del ser humano, saber quiénes somos y poder actuar desde este entendimiento, en promover la interculturalidad como relación de unidad por cuanto fortalece la identidad.

4. Las nuevas condiciones de la sociedad han cambiado profundamente la realidad de la pareja conyugal, por lo que se recomienda una mayor necesidad de comprensión de lo que es la pareja, de cuál es su esencia, de cuáles son sus elementos constitutivos, de qué es lo que afecta a la pareja conyugal para evitar que se pierda en un sinsentido. Por ello se necesita comprender que la pareja conyugal es ineludiblemente una relación ética, siendo el reconocimiento y la verdad del acto de amar, no sólo presupuestos del amor en la pareja, sino también, el presupuesto ético. Se necesita comprender además, que la pareja conyugal es una relación que prueba las capacidades de amar de ambos, es decir, de ser capaz de amar al otro como persona independiente, de tener capacidad de tolerancia, de ser capaz de confiar, capacidades que se forman en la niñez.

5. Hoy en día se requiere reflexionar sobre las condiciones que posibilitan o imposibilitan la relación intercultural lo mismo que para la relación de pareja dado que se vive en un contexto de mayor información para reconocer las fortalezas y debilidades de la relación y trabajar en las estrategias de un mejoramiento continuo. Una condición necesaria para vivir en pareja es salir de uno mismo para que exista el otro. La comunicación es otra condición importante en la pareja. Favorece a la pareja cuando se parte de reconocer que no necesariamente las habilidades comunicativas son las mismas, es más, son distintas porque obedecen a diferentes racionalidades. Por ello, hay que partir de un concepto amplio de comunicación en donde “sería más productivo si se entendiera [la comunicación] de modo que se incluyera, al lado de la interacción de un individuo a individuo, la que tiene lugar entre la persona y su grupo social, la persona y el mundo natural, la persona y el mundo religioso”. Otra condición de posibilidad de la

pareja es amar, sin embargo hay que diferenciar entre el amar-construir y amar-destruir, porque se puede amar por lo que puede obtener de la persona, no por lo que son ellos mismos. Conocer es otra condición del que tratamos en nuestra investigación y al igual que el amar se puede conocer y destruir la identidad del otro como también se puede desdibujar la propia identidad por ello consideramos importante evitar la actitud asimilacionista sino que cada quien se ponga en relación con sus valores propios en vez de confrontarse con un ideal único sea de uno o de otro, como tampoco se puede pretender conocer al otro “en sí que bloquea el mismo proceso del conocer a tal punto que se naufraga en un mar de ambivalencias y contradicciones.

6. Es preciso que la pareja aprenda a desarrollar la conciencia de un “nosotros”, por cuanto la pareja conyugal en todos sus aspectos es esencialmente una relación de unidad y totalidad por lo que se espera que aprenda a priorizar en todo caso la permanencia de la relación, la comunión en ambos. Por eso, en la relación de pareja es fundamental el amor maduro, un amor que va creciendo en un aprendizaje de saber vivir en una dinámica relacional y afectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Badiou, Alain y Truong, Nicolas (2014) *Elogio del amor*, Café Voltaire: Francia: Flammarion. Recuperado de <https://www.google.com.pe/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=ELOGIO+DEL+AMOR>
- Bauman, Zygmunt (2004) *Ética posmoderna*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Bauman, Zygmunt (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: FCE.
- Botero, José (2006) *La conciencia de pareja. De la rivalidad a la comunión interpersonal*. Bogotá-Colombia: 1º ed. San Pablo.
- Buck, Pearl (1949) *El patriota*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A. Cliford
- Concilio Vaticano II (1965) Recuperado de http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1965-12-07,_Concilium_Vaticanum_II,_Constitutiones_Decretaque_Omnia,_ES.pdf
- Dallaire, Yvon (2009) *Peleas de Pareja: Manéjalas y superálas*. Buenos Aires: 1º ed., Lumen.
- Femiani, Mariapola (2008) *Erótica y retórica: Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Buenos Aires: 1ª ed. Herramiento.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001) *Filosofía e interculturalidad en América Latina. Intento de introducción filosófica*. En María Heise, (Compilación y edición) (2001) *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud* (63-73). Lima: Programa FORTE- PE.
- Fromm, Erich (2005) *El arte de amar*. Buenos Aires: Paidós.
- Gadamer, Hans-Georg (1993) *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme – Salamanca.
- Giddens Antony (1992) *La transformación de la intimidad: sexualidad y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

- Godenzzi, J.C (2001) *Pedagogía del encuentro. El sujeto, la convivencia y el conocimiento*. En María Heise, (Compilación y edición) (2001) *Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud* (157-163). Lima: Programa FORTE- PE.
- Heise, María (2001) *Creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. (Compilación y edición). Lima: Programa FORTE- PE.
- Helberg, Heinrich (2001) *Pedagogía de la Interculturalidad*. Lima: Programa FORTE-PE.
- Honneth, Axel (1997) *La Lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, S.A.
- Horney, Karen (1973) *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. BB.AA: Ed. Paidós.
- Husserl, Edmund (1982), *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, trad. de Manuel GARCÍA-BARÓ. México: Fondo de Cultura Económica, México.
- Informe a la UNESCO de la Comisión Internacional sobre la educación para el siglo XXI, presidida por Jacques Delors (1996) *La educación encierra un tesoro*. Madrid: Santillana.
- López Quintas, A. (1996) *Cómo lograr una formación integral*. Madrid: San Pablo.
- Marcuse, Herbert (1985) *El hombre unidimensional*. México: Editorial Planeta-De Agostini, S.A.
- Marina, José Antonio y Lopez P. Marisa (2001) *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Martínez, Miguel (1999) *La psicología humanista. Un nuevo paradigma psicológico*. México: Trillas.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2003). *El árbol del conocimiento*. Buenos Aires: Lumen.
- Mauco, Georges (1974) *Educación de la sensibilidad en el niño*. Madrid: Aguilar.
- Mejía, Julio (2004) Sobre la investigación cualitativa. Nuevos conceptos y campos de desarrollo, *Investigaciones Sociales, año VIII N° 13*, (270), (277-299).
- Morin Edgar (s.f) «*Epistemología de la complejidad*». En Fried Dora (1998) *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires: Paidós.

- Norwood, Robin (2005) *Las mujeres que aman demasiado*. Ed. Vergara: Argentina.
- Pascal (1984) *Pensamientos*. Madrid: SARPE.
- Peña, Antonio (2003) *Racionalidad occidental y racionalidad andina*. Iquique – Chile: ECTA
- Polo, Miguel (2008) *El sentido ético de la interculturalidad*. En El mito del uno, horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I (413-426). Madrid: Dykinson S.L.
- Rabello de Castro, L (org) (2001) *Infancia y adolescencia en la cultura de consumo*. Mexico: Ed. Lumen.
- Ricœur, Paul (2003) *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, J. (2008) Efectos de la cultura postmoderna sobre la pareja. Clínica e Investigación Relacional, 2 (1): 132-145. [ISSN 1988 - 2939] Recuperado de:
http://www.psicoterapiarelacional.es/Portals/0/eJournalCeIR/V2N1_2008/14_JSEscarcega_Efectos_Cultura_posmoderna_CeIRV2N1.pdf
- Sobrevilla, David (1996). *Introducción a la Filosofía de la Cultura*. Serie de Cuadernos de Filosofía, Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Solís, Gustavo (2001) *Interculturalidad: encuentros y desencuentros en el Perú*. En María Heise, (Compilación y edición) (2001) Interculturalidad. Creación de un concepto y desarrollo de una actitud (97-112). Lima: Programa FORTE- PE.
- Todorov, Tzvetan (2003) *La conquista de América: el problema del otro*. 1º ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Vattimo, Gianni (1987) *Introducción a Heidegger*. Gedisa: México, DF.
- Zizek, Slavoj (comp) (2004) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.